Andrea Perruccio
Lattanzio e la *virtus*

CICERO
Studies on Roman Thought and Its Reception

Publications of the Foundation
Patrum Lumen Sustine (Basel)
and of the *Société Internationale des Amis de Cicéron* (Paris)

Edited by
Ermanno Malaspina

Advisory Board
Mireille Armisen-Marchetti, Francesca Romana Berno,
Carmen Codoñer, Perrine Galand,
Henriette Harich-Schwarzbauer, Robert Kaster,
David Konstan (†), Carlos Lévy, Sabine Luciani,
Rita Pierini, Mortimer Sellers, Jula Wildberger

Managing Editor
Veronica Revello

Volume 13

Andrea Perruccio

Lattanzio e la *virtus*

La critica a Lucilio e Cicerone nel VI libro delle *Divinae Institutiones*

DE GRUYTER

The publication of this volume was made possible through the financial support of the *Patrum Lumen Sustine* foundation in Basel and the scholarly direction of the *Société Internationale des Amis de Cicéron* (SIAC, Paris).

http://www.patrumlumensustine.com http://www.tulliana.eu

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License. https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/.

This book is available as open access publication via www.degruyterbrill.com.

ISSN 2567-0158
ISBN 978-3-11-223867-7
ISBN 978-3-11-223868-4 (PDF)
ISBN 978-3-11-223869-1 (EPUB)
DOI https://doi.org/10.1515/9783112238684

Library of Congress Control Number: 2026931245

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available on the internet at http://dnb.dnb.de.

© 2026 the author(s)/editor(s), published by Walter de Gruyter GmbH, Genthiner Straße 13, 10785 Berlin, Germany

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher. Text and datamining for commercial purposes requires the publisher's permission.

De Gruyter and Walter de Gruyter GmbH are part of De Gruyter Brill.
www.degruyterbrill.com

Questions about General Product Safety Regulation:
productsafety@degruyterbrill.com

Cover illustration: Cesare Maccari, *Cicero Denounces Catiline* @ AKG
Manuscript proposals should be sent to Cicero_SIAC_DeG@tulliana.eu
Printing: CPI books GmbH, Leck

Contents

Ringraziamenti —— VII

Introduzione —— 1

1 Lattanzio: dai *commmoda patriai* agli *officia belli* —— 3
- 1.1 *In definitionem virtutis*. La rottura dei legami sociali —— **3**
- 1.2 *Iustitia*, *utilitas* e diritto alla conquista —— **17**
- 1.3 *Agnitio dei* —— **29**

2 Lucilio fra «altrömische» *virtus* e dottrina greca —— 34
- 2.1 Riferimenti a filosofi e a scuole filosofiche. Altri impieghi di *virtus* —— **34**
- 2.2 Il *pretium persolvere* tra *honestum* e *bona*: bene morale e beni "preferibili" —— **50**
- 2.3 Un'apostrofe seria o giocosa? —— **65**
- 2.4 *Virtus* come *scire* —— **73**
- 2.5 *Uni aequus Virtuti* —— **80**

3 Il *consul togatus* e la *virtus* —— 87
- 3.1 *Hinc honestas, illinc turpitudo*: tra la *Pro lege Manilia* e le *Catilinariae* —— **92**
- 3.2 Il biennio 57–56 —— **98**
- 3.3 Dal *De oratore* al 27 febbraio del 49 (*Att*. 8.11.1) —— **103**
- 3.4 *Virtutes dicendi*, *temperantia* e *fortitudo*. Dal *Brutus* alle *Tusculanae* —— **114**
- 3.5 Fra *De officiis* e *Philippicae* —— **135**
- 3.6 Filosofia come forma di vita o come dottrina? —— **151**
- 3.7 La *virtus* ciceroniana tra «cosmopolitanism» e «republicanism» —— **162**

4 Alla luce della nuova fede — 171
4.1 La ricezione di Lucilio — **171**
4.2 La ricezione di Cicerone — **178**
4.3 Il *Christianus Cicero* e la *virtus* — **190**

Abbreviazioni — 199

Bibliografia — 201

Index locorum — 219

Index rerum et nominum — 245

Ringraziamenti

Sono particolarmente grato al compianto Antonio La Penna, che nel lontano 1975 mi avviò allo studio di Lucilio, senza mai risparmiare incoraggiamenti e consigli; insieme con lui, Franco Bellandi, Johannes Christes e Rita Degl'Innocenti Pierini hanno sempre avuto parole di apprezzamento per le mie ricerche su questo autore.

Nella commozione del ricordo, riaffiorano le discussioni con Emanuele Narducci sul "suo" Cicerone, con Alessandro Perutelli sul "callimachismo" di Ennio e di Lucilio, con Sebastiano Timpanaro sulla "normalizzazione ciceroniana" del testo di Arnobio, il maestro di Lattanzio.

Ringrazio le persone che mi hanno dato preziosi suggerimenti per questo saggio: Gianfranco Agosti, Francesca Alesse, Anna Chahoud, Blandine Colot, Kirk Freudenburg, Paolo Gatti, Isabella Gualandri, Ariel Lewin, Silvia Mattiacci, Luca Mondin. Di questi suggerimenti spero di aver fatto buon uso.

Debbo molto, oltre ai due revisori anonimi, ad Ermanno Malaspina e a Veronica Revello, per le cortesi segnalazioni, per la pazienza e per la competente puntualità nell'assistenza editoriale.

Un affettuoso ringraziamento a mia sorella Francesca, ad amiche e amici che hanno dovuto subire le mie idiosincrasie in alcuni momenti cruciali della stesura di queste pagine.

Firenze, 19 novembre 2025 Andrea Perruccio

Open Access. © 2026 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783112238684-203

Introduzione

Questo studio, articolato in quattro sezioni, si propone di valutare le modalità con cui Lattanzio (*Div. inst*. 6.5.1–6.9.24) confuta le definizioni di *virtus*, offerte dai vv. 1326–1338 Marx di Lucilio, e le riflessioni sugli *officia vivendi* che Cicerone elabora nel *De officiis* (in particolare *Off*. 1.34–41), sulla base del Περὶ τοῦ καθήκοντος di Panezio:[1] alla luce di ciò, la sezione finale si allargherà ad un giudizio complessivo sull'apologista.

La prima sezione sottolinea come queste prospettive vengano sapientemente giustapposte dall'apologista, il quale coinvolge i due predecessori in un veemente attacco nei confronti di un impero che ritiene fondato sull'ingiustizia, per contrapporvi l'esigenza di una *virtus* consistente *in agnitione dei*. Da una parte, la collocazione luciliana dei *commoda patriai* (v. 1337) in cima alle priorità della *virtus* viene contestata nell'ambito della condanna di un'etica utilitaristica, sottesa secondo Lattanzio alle definizioni del poeta satirico; dall'altra, facendo leva sul richiamo al *discidium generis humani* (che in *Div. inst*. 6.6.20 crea i presupposti per affrontare il tema dell'annientamento della *iustitia*), Lattanzio armonizza la ricezione luciliana con un raffinato sviluppo di motivi ciceroniani. Dapprima elogiato per l'enunciazione della *naturae ratio* (*Rep*. 3.33), l'Arpinate diventa bersaglio della polemica nei confronti della cultura politico-giuridica romana, giustificatrice dell'espansione dell'impero sulla base dei precetti che regolavano gli *iura belli* (Cic. *Off*. 1.34–41: ma già *Div. inst*. 5 aveva controbattuto le argomentazioni di Cic. *Rep*. 3.21–26). Questo singolare abbinamento dei due autori classici, al di là delle sovrainterpretazioni operate dall'autore cristiano, pone interrogativi sul contesto in cui collocare i rispettivi punti di vista. Vengono così prese in esame le elaborazioni di Lucilio e di Cicerone, diversificate nel rapporto tra *mos maiorum* e aperture ellenizzanti all'ἀρετή socratico-platonica ed ellenistica: l'indagine è condotta sulla base dello sfondo storico-culturale che le idee dei due autori lasciano scorgere, e su cui esse hanno potuto prendere forma. Nel caso di Lucilio, si tratta di addentrarsi nel labile terreno della cultura politico-filosofica di un poeta trasmesso per via indiretta, per la cui analisi le cautele sono destinate a prevalere sulle certezze; in Cicerone è invece possibile ricollocare di volta in volta nel loro

1 Abbiamo utilizzato le seguenti edizioni. **Panezio**: Alesse 1997; **Lucilio**: di Marx 1904/1905 (I–II) viene adottata la numerazione dei frammenti, di Terzaghi/Mariotti 1966 seguiamo l'interpunzione; **Cicerone**, *De re publica*: Powell 2006; *Academica*: Reinhardt 2023a e 2023b; **Lattanzio**, *Divinae institutiones*: Heck/Wlosok 1994/2011; **Nonio Marcello**, *De conpendiosa doctrina*: Mazzacane/Magioncalda 2014 (I), Gatti 2022 (II.1), Gatti/Salvadori 2014 (III).

Open Access. © 2026 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783112238684-001

scenario momenti e modalità della riflessione sulla *virtus* e sui concetti di *honestum*/*honestas*.

Su questi presupposti, nella seconda sezione, il frammento sulla *virtus* viene spiegato come originale proposta di romanizzazione dell'ἀρετή stoica, mediata da Panezio: Lucilio vi armonizza spunti etici dello stoicismo medio con componenti gnoseologiche di origine socratica e di tradizione accademica, anche alla luce dei suoi rapporti d'amicizia con Clitomaco, il principale allievo di Carneade. D'altra parte, se è vero che questa dimensione etica e conoscitiva (*scire* inteso come φρόνησις) sembra in qualche forma anticipare certi caratteri degli *officia vivendi* ciceroniani (come il rapporto *rectum-honestum*/*turpe-inhonestum*), la *virtus* luciliana dà tuttavia l'impressione di radicarsi in una morale pragmatica, la cui connotazione "romana" appare concretamente riscontrabile nella pregnanza delle metafore attinenti alla sfera economico-finanziaria, da *persolvere pretium* a *magni facere* e a *putare*.

Quanto a Cicerone, la terza sezione cerca di illustrare come, nella difficile ricerca di un equilibrio fra conservazione dei valori tradizionali e assorbimento della cultura greca, egli integri aspetti tradizionali della *virtus* romana (come l'eccellenza virile) con i due grandi sistemi, platonico e stoico, centrati sull'ἀρετή, e si impegni in un arricchimento della lingua latina che la metta in grado di reggere il confronto con i modelli politici, retorici e filosofici della cultura greca. L'ideologia personale di un *homo novus* dotato di *virtus*, costruita in un primo tempo grazie ai meriti etico-politici acquisiti da *consul togatus* nella repressione della congiura di Catilina, in anni successivi aveva permesso a Cicerone di suggellare le proprie benemerenze di avvocato e oratore con richiami alla correlazione tra *virtus* ed eloquenza politica.

Tenendo conto di questi orientamenti etici ed epistemologici, la quarta sezione, uscendo dal commento specifico a *Div. Inst*. 6.5.1–9.24, propone un'interpretazione complessiva, tratteggiando in Lattanzio la non comune capacità di misurarsi con entrambi gli autori, che rappresentano due significative epoche storiche della latinità classica. Per la sua familiarità con la produzione satirica di Lucilio, presentato e commentato in maniera circostanziata anche attraverso altre cinque importanti citazioni, non sembra da escludere una sua conoscenza di prima mano: una conoscenza da ritenere forse concomitante con un'ampia circolazione in forma antologica delle sue satire. Quanto alla rilettura dell'eredità ciceroniana, Lattanzio dà vita a una ricca esegesi dalla struttura compositiva duttile e ben calibrata, che – tra incoerenze, assensi temporanei e motivi polemici – appare rivelatrice di una tendenziosità interpretativa particolarmente feconda, capace di imprimere una svolta decisiva alla sensibilità cristiana nei confronti dei testi pagani.

1 Lattanzio: dai *commmoda patriai* agli *officia belli*

1.1 *In definitionem virtutis*. La rottura dei legami sociali

Non è facile cogliere la complessità degli orientamenti ideologici di Lattanzio. Se la loro maturazione, subito dopo il *De opificio Dei* (303 o 304 d.C.), interessa soprattutto il passaggio dalla prima alla seconda edizione delle *Divinae institutiones* (dal 305–311 al 324), è anche vero che possiamo rintracciarne ulteriori tratti nell'arco diacronico che unisce le coeve *De ira Dei* e *De mortibus persecutorum* (314–315, o comunque 313–317) con l'*Epitome* (320 circa).[2] Entro queste coordinate, il confronto incalzante con gli scrittori della latinità pagana induce l'apologista a riflettere sulla *virtus*, offrendogli l'opportunità di mettere in mostra un'originale strategia comunicativa. Dobbiamo all'allievo di Arnobio la trasmissione di sei significativi frammenti del poeta di *Suessa Aurunca* nelle *Divinae institutiones*.[3] Per quanto si tratti di presentazioni circostanziate, ci troviamo pur sempre di fronte a un poeta arcaico tramandato per via indiretta, che richiede, come tale, notevole circospezione nell'esegesi e nella collocazione dei frammenti.[4]

I ben noti vv. 1326–1338 Marx[5] vengono introdotti da Lattanzio, in *Div. inst.* 6.5.1–4, con l'intendimento esplicito di illustrare la natura della *virtus* attraverso le definizioni formulate dai *philosophi* pre-cristiani. Più esattamente, la presentazione del frammento di Lucilio si offre come punto di partenza per un'appassionata riflessione, non solo su singoli enunciati del poeta satirico, ma anche su alcuni aspetti etico-politici dell'ideologia di Cicerone, concettualmente legati ai

2 Su questa cronologia si registra un sostanziale accordo degli studiosi: Momigliano 1968, 92; Heck 1972, 138–143; 168–170; Creed 1984, 34; Heck/Wlosok 2005, I, viii; xxx; Drake 2006, 113 e n. 2; Walter 2006, 16–21; Ingremeau 2007, 10–12; 39; Lettieri 2013, 53; von Albrecht 2016, II, 1370–1372; Colot 2016, xii; xxxvii–xxxviii; sulla cronologia della seconda edizione delle *Divinae institutiones*, proposta da DePalma Digeser 1994, 35–52, vd. Marcone 2015, 26–30.

3 Accanto ai vv. 1326–1338 M, oggetto di questo studio, cfr. *Div. inst*. 1.22.13 (per Lucil. 484–489 M, ripreso in *Epit*. 17.3); 4.3.12 (per 19–22 M); 5.9.20 (per 1228–1234 M); 5.14.3 (per 31 M, ripreso in *Epit*. 50.8); 6.18.6 (per 953 M): per la nostra trattazione di questi cinque frammenti, vd. 172–174.

4 «Dans une étude qui s'intéresse à la réception, le caractère fragmentaire d'une oeuvre, loin d'être obstacle, se change en atout, puisqu'il permet de définir les passages et les qualités qui ont suffisamment intéressé les lecteurs pour passer à la postérité» (Gaucher 2022, 303).

5 Cfr. *fr*. 594 Diehl; 1196–1208 Warmington; 1140–1152 Terzaghi/Mariotti; 1342–1354 Krenkel; H23 Charpin; 1119–1131 Christes/Garbugino: il frammento esametrico, di sede incerta, può appartenere ai libri I–XXV, oppure XXVIII–XXX.

Open Access. © 2026 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783112238684-002

presupposti culturali del frammento luciliano: una riflessione che Lattanzio conduce, integrando e giustapponendo citazioni da entrambi gli autori, attraverso una disamina ampia e serrata (6.5.5–6.28).

> Sed priusquam singulas virtutes exponere incipio, determinanda est ipsa virtus,[6] quam non recte philosophi definierunt, quid esset aut in quibus rebus, quid operis, quid habeat[7] officii. Nomen itaque solum retinuerunt, vim vero et rationem et effectum perdiderunt. Quaecumque autem in definitionem[8] virtutis solent dicere, paucis versibus colligit et enarrat Lucilius, quos malo equidem ponere, ne dum multorum sententias refello, sim longior quam necesse est.
>
> «Virtus, Albine, est pretium persolvere verum
> quis in versamur, quis vivimus rebus potesse;
> virtus est, homini scire id quod quaeque habeat res;
> virtus, scire, homini rectum utile quid sit, honestum,
> quae bona, quae mala item, quid inutile turpe inhonestum;
> virtus, quaerendae finem re[9] scire modumque;
> virtus, divitiis pretium persolvere posse;
> virtus, id dare quod re ipsa debetur honori,
> hostem esse atque inimicum hominum morumque malorum,
> contra defensorem hominum morumque bonorum,
> hos magni facere, his bene velle, his vivere amicum,
> commoda praeterea patriai[10] prima putare,
> deinde parentum, tertia iam postremaque nostra».
>
> Ab his definitionibus, quas poeta breviter comprehendit, Marcus Tullius traxit officia vivendi Panaetium stoicum secutus eaque tribus voluminibus inclusit.[11] Haec autem quam

6 La derivazione di *virtus* da *vir* è attestata da Varro *Ling*. 5.73: *Virtus ut viritus a virilitate* e da Cic. *Tusc*. 2.43: *Appellata est enim ex viro virtus.*

7 Il congiuntivo presente *habeat* dei mss. (Brandt/Laubmann 1890 emendavano in *haberet*, correzione del *codex Bononiensis* 701 per l'insostenibile *habet* dei mss.) è mantenuto da Ingremeau 2007, 72 (che ritiene *haberet* «plus banal») e da Heck/Wlosok 2009.

8 La tradizione manoscritta si divide tra *in definitione*, difesa da Ingremeau 2007, 73, e *in definitionem*, preferita da Brandt/Laubmann 1890 e da Heck/Wlosok 2009.

9 La lezione *rei* dei codici (mantenuta dagli editori di Lattanzio) fu corretta da Karl Lachmann (nell'ed. luciliana del 1876) in *re*, sulla base di Lucil. 237 M: *id solum adversae fortunae reque resistit*: cfr. Plaut. *Amph*. 674: *alium ego isti re adlegabo*; *Merc*. 300; *Trin*. 38, con Mariotti 1960, 8 n. 3; Ter. *Haut*. 830: *quid rei esset dixti huic?*; *Rhet. Her*. 3.3: *de administratione re <p.>scribere* (*OLD* s. v. *res*, 1625, 1); per l'uso di *re*, come genitivo o dativo, cfr. *CIL* XIV 2090: *Iunone Seispitei Matri* (in Ernout 1953, 40).

10 La correzione *patriai*, di Pieter Burman, è accolta da tutti gli editori di Lucilio. Per Lattanzio, vd. Heck/Wlosok 2009, 545: «patriai *edd. metri causa*; patriae *codd.* (*ex* patri et B^2; *cf. 6.6.19*; *alias* –ai *non ap. Lactant.*)».

11 Cic. *Off*. 2.60: *Panaetius, quem multum in his libris secutus sum, non interpretatus* (neppure in *Off*. 1.6 Cicerone si presenta come semplice traduttore degli Stoici in genere); 3.7: *quemque* (scil.

falsa sint mox videbimus, ut appareat quantum in nos dignatio divina contulerit, quae nobis aperuit veritatem.

Ma prima di dare inizio all'esposizione di ciascuna singola virtù, occorre definire la virtù[12] in sé, dato che i filosofi non hanno ben determinato né ciò che fosse, né in cosa consistesse, né quale sia il suo compito. Perciò ne hanno mantenuto solo il nome, ma ne hanno perduto l'essenza, la ragion d'essere e l'efficacia. Ora, tutto ciò che sono soliti dire nel definire la virtù, Lucilio lo riassume e lo espone in pochi versi, che – per quanto mi riguarda – preferisco citare, per non essere più prolisso del necessario nel confutare le opinioni di molti.[13]

La virtù, Albino, è essere in grado di pagare per intero il prezzo corrispondente al vero valore / delle cose nelle quali ci troviamo e grazie alle quali viviamo;[14] / la virtù è conoscere ciò che ogni cosa valga per una persona, / la virtù è sapere che cosa per l'uomo sia giusto, utile, moralmente bello, / quali cose siano buone e, allo stesso modo, quali cattive; che cosa sia inutile, ripugnante, moralmente brutto; / la virtù è conoscere il limite e la misura nella ricerca del profitto; / la virtù è essere in grado di pagare il giusto prezzo per la ricchezza; la virtù è accordare all'onore ciò che gli è realmente dovuto; / essere nemico pubblico e privato di uomini e comportamenti malvagi, / e, viceversa, difensore di uomini e comportamenti giusti: / di questi avere alta considerazione, a questi voler bene, di questi essere

Panaetium) *nos correctione quadam adhibita potissimum secuti sumus* (Pohlenz 1970, 20; 37; 141; Dyck 1996, 503–505). In *Att*. 16.11.4, Cicerone annuncia di aver redatto un'opera sui doveri, seguendo come modello i *tria genera exquirendi officii* di Panezio; ma altre due tracce del progetto ciceroniano, cioè *Att*. 15.13.4–7 e 16.14.3, non menzionano Panezio (Alesse 1997, 232–233). Gellio (13.28.1) sottolinea l'importanza dei celebrati libri paneziani, *quos M. Tullius magno cum studio maximoque opere aemulatus est*.

12 Numerose le proposte di traduzione di *virtus*: «Das Mannsein im Sinne von 'ein rechter Mann'» (Büchner 1962, 2); «Mannhaftigkeit, Mut, Tapferkeit, Trefflichkeit, Tugend» (Eisenhut 1973, 12; Mutschler 2000, 26); «valour/worth/goodness» (Rudd/Powell 1998); in quanto «manliness» (Earl 1967, 20; Kaster 2006, 422), la *virtus* caratterizza «the ideal behavior of a man» (McDonnell 2006, 2); «manly efficiency, capability, good quality» (Sarsila 2006, 28; «manly strength», 137); «courage» (Jedan 2009, 56); «manly excellence» (Van den Berg 2012); «prowess», oppure «moral excellence» (Schofield 2013a, 200). Pur non condividendo il giudizio reciso di Juhani Sarsila (2006, 212: «Perhaps *virtus* cannot be translated out of Latin»), nella prima sezione di questo studio rendiamo *virtus* con l'asettico «virtù», per evitare che una prematura scelta semantica interferisca nella "lettura" offerta da Lattanzio, le cui caratteristiche saranno chiarite nella sez. 4. Viceversa, nell'analisi di 1326–1338 M (sez. 2.2–5), saranno vagliate traduzioni di volta in volta suggerite dai vari studiosi.

13 Quando non è segnalato il nome del traduttore, si intenda che la traduzione dei passi latini è nostra. I rimandi ai passi greci e latini sono introdotti da "cfr."; quelli agli autori moderni, da "vd."

14 Le traduzioni di *pretium persolvere verum* (1326; 1332 M) riprendono quelle proposte da Lévy 2017, 201–202 («s'acquitter entièrement du prix correspondant à la vraie valeur des choses / payer intégralement le prix des choses»), e si basano (vd. 54 n. 236) sull'interpretazione del frammento condotta dallo studioso francese sulla scorta di Görler 1984.

> amici; / inoltre, mettere al primo posto l'interesse della patria, / poi quello dei genitori, in terzo e ultimo luogo il nostro.
>
> Da queste definizioni, che il poeta espone sinteticamente, Marco Tullio, seguendo lo stoico Panezio, ha fatto discendere le azioni convenienti, e le ha racchiuse in tre volumi. Ora dimostreremo qui di seguito quanto esse siano false, in modo che risulti di quanto siamo debitori al favore divino, che ci ha rivelato la verità.

Come spiegare questo singolare accostamento di Lucilio a Cicerone?[15] Se la presenza pervasiva di Cicerone in Lattanzio è fuori discussione,[16] si pone per Lucilio un problema di grande interesse. Attingeva l'apologista direttamente all'opera luciliana nella sua integrità?[17] Si serviva (anche simultaneamente) di florilegi moraleggianti,[18] oppure di antologie poetiche ad uso scolastico-retorico?[19] Poteva leggere Lucilio tramite fonti intermedie, oppure in (parti di) opere non pervenute di altri autori?[20] La predilezione lattanziana emerge da un interessante dato statistico: fra i poeti latini citati dall'autore cristiano, a fronte di non sorprendenti 101 versi di Virgilio, 58 di Lucrezio, 48 di Ovidio (ma appena 16 di Orazio),[21] ben 31 sono i versi di Lucilio.[22]

Puntigliosa si presenta subito, in 6.5.5, la polemica di Lattanzio con Lucil. 1329 M *virtus, scire homini rectum utile quid sit, honestum*:

> Virtutem esse dixit scire quid sit bonum et malum, quid turpe, quid honestum, quid utile, quid minus. brevius facere potuit, si tantum bonum ac malum diceret, quia nihil potest esse utile vel honestum quod non idem bonum sit, nihil inutile ac turpe quod non idem malum. Quod et philosophis videtur et idem Cicero in tertio supra dicti operis ostendit.
>
> Lucilio ha detto che la virtù è sapere cosa sia bene e male, cosa ripugnante o onorevole, cosa utile, cosa no. Avrebbe potuto farla più breve, limitandosi al bene e al male, poiché

15 Dobbiamo ad Eisenhut 1973, 37 (concorde Görler 1984, 446 n. 3) l'invito a *non* leggere nel passo di Lattanzio la testimonianza di una derivazione dei versi luciliani da Panezio: l'apologista chiarisce bene che il poeta satirico ha riassunto (*breviter comprehendit*) definizioni della *virtus* esposte da filosofi greci, ricavate forse da qualche repertorio dossografico; traendo spunto da queste definizioni, Cicerone avrebbe selezionato gli «atti convenienti», attingendo, in piena autonomia, al perduto Περὶ τοῦ καθήκοντος di Panezio.

16 Ogilvie 1978, 58–72; Glucker 2001, 57 n. 2; *passim*; per il solo sesto libro delle *Divinae institutiones*, Cicerone è la fonte principale (Ingremeau 2007, 55).

17 Scholz 2002, 306.

18 Marx 1904, I, lx–lxi; Knoche 1969, 47–48; Ogilvie 1978, 8; von Albrecht 2016, I, 225.

19 Degl'Innocenti Pierini 1990, 253–254.

20 Ogilvie 1978, 58–60.

21 Goulon 1978, 113; Ogilvie 1978, 7–19; Heim 1996, 363 e n. 12.

22 Heck/Wlosok 2011, IV, 781. I versi luciliani pervenuti dall'intero *opus* sono 1378, residui di una mole di ben trenta libri: Citroni 1993, 326; Freudenburg 2007, 17.

> niente può essere utile o onorevole senza essere al tempo stesso buono, niente può essere inutile o ripugnante senza essere al tempo stesso malvagio. È opinione del resto condivisa dai filosofi, e Cicerone stesso lo chiarisce nel terzo libro dell'opera suddetta.

Effettivamente, in *Off.* 3.11 Cicerone, pur diversificando le tesi degli Stoici e dei Peripatetici, ne riconosceva in Socrate una matrice comune sul tema dell'inscindibilità del rapporto tra *utile* e *honestum* (*dubitandum non est quin numquam possit utilitas cum honestate contendere*): Socrate era solito *exsecrari* coloro che per primi *haec natura cohaerentia opinione distraxissent*.[23]

In stretta connessione con questo motivo, emergono i reali termini della polemica di Lattanzio, indirizzata sia contro il carattere strettamente conoscitivo dell'ἀρετή, di tradizione socratico-platonica, sia contro la natura intellettualistica del *summum bonum*, di derivazione vetero-stoica.[24] Per Lattanzio il possesso della *virtus*, intesa come guida per l'uomo lungo la via del retto comportamento, tende raramente a stabilire un equilibrio psichico definitivo; la virtù, perseguita a costo di rinunce e tormenti, figura non più che come *mezzo* sottoposto ad un *fine* superiore. La spiegazione sta probabilmente, nonostante l'istintiva simpatia lattanziana per gli Stoici,[25] nel vigore con cui lo scrittore cristiano si oppone al principio stoico della virtù come sommo bene, *per se expetenda*, cioè, svincolata dal rinvio a una prospettiva escatologica di ricompensa ultraterrena, che egli ritiene invece imprescindibile.[26]

In *Div. inst*. 6.5.6, Lattanzio esclude che la virtù sia una *scientia*, in quanto questa *non est intus in nobis, sed ad nos extrinsecus venit*: ciò che può trapassare così facilmente dall'uno all'altro *virtus non est, quia virtus sua cuique est*. «Le caractère volontariste»[27] della *virtus* sembra confermarne l'allontanamento dalla matrice intellettualistica del pensiero greco classico: la *virtus* è infatti situata *in voluntate faciendi boni*, come ribadisce il rilievo successivo a proposito di chi, pur avendo percezione della differenza fra *bonum* e *malum*, viene vinto *mala cupidi-*

23 Dyck 1996, 507–509.

24 In *Off.* 3.13, Cicerone intenderà il *summum bonum* come *convenienter naturae vivere*, dunque *cum virtute congruere semper*, sulla base di Zenone stoico (Diog. Laert. 7.87 = *SVF* 1.179): τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατ᾽ἀρετὴν ζῆν («il vivere in accordo con la natura, cioè vivere secondo virtù»). Già in *Div. inst.* 3.8.20–23 questa definizione era bersaglio dell'ironia antifrastica di Lattanzio: *belvarum igitur nobis more vivendum est*.

25 Pohlenz 1967, II, 355.

26 Heck 1978, 173 n. 4. Sulla natura del *summum bonum*, cfr. *Div. inst*. 3.8.24–42. Che la *virtus* non coincida col *summum bonum*, emerge in 3.11.9, dove viene chiarito che la vita non può essere *beata*, dal momento che la sua natura consiste nella sopportazione dei mali: *quia vis et natura eius in malorum perferentia posita est, non est profecto summum bonum* (cfr. 3.12.14: non può esservi felicità in una vita che *malis est subiecta per corpus*).

27 Ingremeau 2007, 159 n. 2.

tate, poiché verrebbe a mancare di una *virtus* piena e attiva, consistente in *cupiditas recta et honesta faciendi* (6.5.9).[28]

Questa ispirazione pragmatica e "volitiva" caratterizza il passaggio a un ulteriore argomento contro il «carattere esclusivamente conoscitivo»[29] della *virtus* (6.5.10). Dal superamento della formula *potest esse scientia sine virtute*, e dal conseguente richiamo alla responsabilità morale (*recte voluntas prava et vitiosus animus, quem ignoratio excusare non potest, punietur*), deriva infatti la definizione di *virtus* come *bonum facere, malum non facere* (6.5.11).[30] In questo orientamento, che mette in risalto l'ignoranza del vero bene come incentivo al male,[31] Lattanzio pone l'esigenza di una definizione inoppugnabile della polarità *virtus*/*vitium* (6.5.12: *natura rei talis est, ut utrumque aut intellegi aut non intellegi sit necesse*), auspicando una stretta interdipendenza tra *scientia* e *virtus*: una correlazione genuina, che esalti l'*officium* primario della *virtus*, cioè il *non peccare*, attraverso la pacificazione delle emozioni più rovinose, come *ira*, *cupiditas* e *libido* (6.5.17: *universa scelera et flagitia his commotionibus virtute sedatis ex hominum vita moribusque tollentur*).[32]

Con 6.5.19, *scientia est deum nosse, virtus colere: in illo sapientia, in hoc iustitia continetur*, Lattanzio istituisce l'equivalenza tra *virtus* e *iustitia* come fondamento per l'autentico culto di Dio.[33] All'autore cristiano sta a cuore l'accentua-

28 Sull'impiego ciceroniano di *voluntas*, vd. in part. Paulson 2022: per l'ambito giuridico, retorico e politico, capp. 1–5; per le opere filosofiche, capp. 6–8. Sulla *voluntas* in Seneca, vd. le nostre 192–193.

29 Loi 1965, 108. L'orientamento di Lattanzio è implicitamente polemico con la posizione degli Stoici, per i quali ogni virtù particolare è una «scienza» (ἐπιστήμη): cfr. Gal. *De plac. H. et Plat*. 7.2 (= *SVF* 3.256); Stob. *Ecl*. 2.59.4; 60.9 (= *SVF* 3.262; 264); Diog. Laert. 7.92 (= *SVF* 3.265); questa nozione risale a Crisippo (Alesse 1994, 107 e n. 166).

30 Si noti la stoccata di Lattanzio (*Div. inst*. 6.5.12) ad Hor. *Epist*. 1.1.41: *Horatius igitur paulo melius:* «*virtus est vitium fugere et sapientia prima*».

31 Loi 1966, 594; Scholz 2002, 305.

32 Al trinomio *ira*, *cupiditas*, *libido* (Ingremeau 2007, 161 n. 3; 306 n. 1) Lattanzio aveva aggiunto *invidia* ed *ambitio* in 6.4.20–24, dove trattava gli *adfectus* che la forza diabolica ispira nei peccatori. Con *adfectus* (ma cfr. 6.15.9 *commotio*; 6.17.13 *concitatio*; 6.17.22 *motus*: per l'uso senecano, vd. Ingremeau 2007, 258 n. 2; 413–415), Lattanzio rende i πάθη dei filosofi stoici. Per l'uso ciceroniano, vd. Marrou 2024, 661–664; in part. 669 (su *impulsio*, *adfectio*, *perturbatio*); 673–675 (nelle opere filosofiche); 676 (su *commotio*).

33 La *sapientia*, come «essenza dell'*homo sapiens*» (Pohlenz 1967, II, 354 n. 143), figura in *Div. inst*. 3.25.4: *nam quid est aliud hominibus negare sapientiam quam mentibus eorum verum ac divinum lumen auferre?*. In *De ira* 13.13 Dio dette all'uomo la *sapientia, cuius omnis ratio in discernendis bonis ac malis sita est* (cfr. *Div. inst*. 7.4.13); il tema della facoltà di distinguere tra bene e male è posto in termini biblici: cfr. *Deut*. 30.15; 19. Questa correlazione, sia in ambito personale che politico, era già operante in Cicerone (Paulson 2022, 34; 159–163).

zione del valore della *religio* come essenza del culto divino: dal duplice asse concettuale *religio-caritas* / *sapientia-virtus*, l'attenzione tende dunque a convergere nella *iustitia* come sintesi specifica dei doveri verso Dio e verso il prossimo, cioè come cammino di perfezione morale che impegna all'osservanza della volontà divina rivelata.[34] La *sapientia* non coincide né con la σοφία platonica, né con la φρόνησις stoico-peripatetica (entrambe, a diverso titolo, privilegio di pochi eletti):[35] essa è attribuita da Dio indistintamente a tutti gli uomini, e rivelata per mezzo del Figlio: l'uomo può conoscere Dio e organizzare la propria vita in vista del fine a lui assegnato.[36]

Al dibattito filosofico tradizionale sul *summum bonum* sarebbe mancata, ad avviso di Lattanzio, l'individuazione del nesso *scientia-virtus* / *cultus-iustitia*, cioè della corretta prospettiva provvidenzialistica centrata sulla reale *scientia* del bene e del male. *Bona* e *mala* non risultano valutabili da chi ignora Dio come *fons bonorum*: i beni e i mali *non potest vero iudicio examinare qui fontem ipsum non tenet unde illa descendunt* (6.6.2).[37] In questa prospettiva, la distanza dalle implicazioni gnoseologiche dello *scire* luciliano (vv. 1328, 1329, 1331 M) – affacciata nell'apertura di *Div. inst*. 6.5.4: *ut appareat quantum in nos dignatio divina contulerit, quae nobis aperuit veritatem* – non potrebbe essere più profonda né più esplicita.[38]

Questo spostamento d'accento sul *summum bonum* permette a Lattanzio di contestare il punto di vista "acquisitivo" di Lucilio (1331 M: *virtus, quaerendae finem rei scire modumque*): la *virtus* non può essere ridotta a una precettistica improntata a valori che *terrae inhaerent et humi iacent* (*Div. inst*. 6.6.6), in quanto essa verrebbe circoscritta all'acquisizione e all'accrescimento dei beni materiali: *pertinent enim non ad vitam homini comparandam, sed ad quaerendas vel augendas opes honores gloriam potentiam: quae sunt universa mortalia* (6.6.7). L'argomentazione sottolinea che di queste ricchezze *neque inventio neque possessio in nostra potestate est* (6.6.8).

Analogamente, per la confutazione del verso luciliano 1332 M *virtus, divitiis pretium persolvere posse* in 6.6.10, Lattanzio non insiste troppo sul controverso problema se sia concepibile un buon uso delle ricchezze. Posto che la vera *virtus* non debba grettamente limitarsi a *non instruere convivia sumptuose, non largiri temere, non effundere in res supervacuas aut turpes rem familiarem*, quali caratte-

34 Sul concetto di *religio* in Lattanzio, vd. 182–183.

35 Pohlenz 1967, II, 354.

36 Von Albrecht 2016, II, 1378.

37 Nei primi libri delle *Institutiones* affiora una dottrina "dualista", articolata nella dialettica tra i due *fontes* dei beni e dei mali (6.6.3: *ab his duobus principiis bona malaque oriuntur*): vd. Heim 1996, 373; Ingremeau 2007, 386–387.

38 Scholz 2002, 305 e n. 7.

ristiche dovrebbe avere l'auspicabile *ex divitiis fructus petendus* (6.6.11)?[39] L'apologista lascia volutamente in sospeso la domanda, rimandando a un'apposita trattazione (6.11; 12.24–31) il tema complessivo *de pietatis officio*: a Lattanzio basta per il momento impostare il motivo, per lui fondamentale, della contrapposizione fra la *caelestis* e la *terrena virtus*. Ciò che gli preme è invece confutare Lucilio sulle implicazioni della prospettiva di una scelta morale angusta, *quod remaneat in terra*, cioè sulla difesa luciliana della *virtus* come ostilità a uomini e costumi depravati e a tutela dei *boni* (Lucil. 1334–1336: *hostem esse atque hominum morumque malorum / contra defensorem hominum morumque bonorum, / hos magni facere, his bene velle, his vivere amicum*): si tratta di una categoria umana la cui condotta l'apologista considera ispirata a un meschino e fallace perseguimento della *virtus*. Parafrasando Luca, Lattanzio squalifica il merito di chi si limita a *improbis inimicitias indicere aut bonorum defensionem suscipere* (6.6.12): anche i peccatori ne sarebbero capaci.[40]

Successivamente, preparando il terreno per una requisitoria contro le *virtutum eversiones*, che a partire da 6.6.20 sarà finalizzata alla ricognizione dello scadimento della *iustitia*, l'apologista apre uno squarcio inquietante sugli effetti di una *bonorum defensio* di pura facciata (6.6.13–17): la politica contemporanea appare compromessa da loschi *quidam*, dissimulatori che compiono *multa quae boni solent, eo quidem promptius quod fallendi gratia faciunt*. A chi si riferisce Lattanzio? È difficile stabilire eventuali compatibilità con personaggi storici, come Licinio,[41] Massenzio,[42] o altri:[43] nelle considerazioni del moralista cristiano, una tipologia "rovesciata" di imperatore corrotto (ma solo in fin di vita aperto strumentalmente alla

39 Su Lucil. 1332 M, vd. Scholz 2002, 306 n. 8.

40 *Lc* 6.32: *Et si diligitis eos qui vos diligunt, quae vobis est gratia? Nam et peccatores diligentes se diligunt.*

41 Un'allusione a Licinio (*De mort. pers.* 20–21; 29.2; 46–50; Eus. *Hist. eccl.* 8.13.15; 9.9.1) avrebbe senso osservando che questi, intimo dell'imperatore Galerio *a prima militia* (*De mort. pers.* 20.3) e co-estensore dell'editto di Nicomedia del 311 (che segna la fine della persecuzione contro i cristiani della *pars Orientis*), prima dello scontro del 313 con Massimino Daia otterrà il favore divino per sconfiggere l'avversario, preparando il terreno per lo scontro con Costantino, che lo sconfiggerà nel 324 (Drake 2006, 126–127).

42 Massenzio fu simulatore di fede cristiana (Eus. *Hist. eccl.* 8.14.1), poi rotto a ogni perversione. Sulla sua ascesa politica, cfr. Zos. 2.10.2; Eutr. 10.2–4 (Creed 1984, 107; Drijvers 2007).

43 Per Ingremeau 2007, 169 n. 2, Lattanzio potrebbe alludere al discusso funzionario Sossiano Ierocle: *praefectus* di Palmira nel 297, *vicarius* poi *praeses* di Bitinia (*De mort. pers.* 16.4), fu tra i protagonisti della persecuzione dioclezianea (*Div. inst.* 5.2.12–17), per divenire prefetto d'Egitto nel 307 (Barnes 1976; Monat 1982, I, 42–44; II, 24; Colot 2016, 19 n. 67); sul suo trattato anticristiano *Philalethes*, vd. Morlet 2014, 52.

fede cristiana), potrebbe essere rappresentata da Galerio.[44] Qui tuttavia non sembra rilevante per Lattanzio la gravità di singole aberrazioni, o di casi individuali, quanto piuttosto la prospettiva di largo respiro entro cui esse sono collocate: la perplessità suscitata dal concepire come virtuosa la *bonorum defensio* (6.6.12) implica infatti l'opportunità di sferzare chi finge *probitas* per ignobili mire di potere. Ma c'è di più. Attraverso il successivo richiamo all'atroce destino di Pompeo, Lattanzio si sente più libero di collocare certi episodi della politica coeva in parallelo con un'esemplare vicenda repubblicana di sconfitta della *melior iustiorque pars*: Pompeo prese le armi *pro republica, pro senatu, pro libertate*, ma purtroppo *victus cum ipsa libertate occidit et a spadonibus Aegyptiis detruncatus insepultus abiectus est* (6.6.17). Con questo espediente, la giustapposizione di personaggi storici del passato e del presente risulta inserita in una cornice fenomenologica totalizzante e "universale", che vanifica la fallace *bonorum defensio* proprio per il fatto che *virtus incertis casibus non potest esse subiecta* (6.6.18). Non a caso viene tendenziosamente taciuto il decisivo contributo militare di Pompeo al consolidamento dell'imperialismo romano: a Lattanzio interessa qui ben altro, cioè sottolineare la miseranda fine di una vittima dei soprusi di Cesare, nel vano sforzo di salvare la *res publica*.[45]

Come attacca Lucilio sulla pretesa di sostenere i *boni*, così in 6.6.18 Lattanzio denuncia come aberrante identificare nella *virtus* la difesa dell'interesse della patria (Lucil. 1337 M: *commoda praeterea patriai prima putare*): misfatti quali *fines propagare aliis violenter ereptos, augere imperium, vectigalia facere maiora* configurano autentiche sovversioni del diritto e della *virtus*, risolvendosi nell'annientamento di *innocentia*, *abstinentia* e *iustitia*. Soprattutto la *iustitia* ne fa le spese, in quanto materializzazione del *discidium generis humani*, destinata come tale ad essere fatta a pezzi dovunque *arma fulserint* (6.6.20). Nel dare conseguentemente

44 Lactant. *De mort. pers*. 9.1: *omnibus qui fuerunt malis peior*. Istigatore di Diocleziano per la persecuzione del 303, Galerio viene significativamente ritratto in punto di morte (Eus. *Hist. eccl*. 8.16.3–5) sul modello dell'atroce sorte di Antioco Epifane (2 *Macc*. 9): prostrato dal male e agonizzante, avrebbe mostrato tardiva resipiscenza per i delitti commessi (Eus. *Hist. eccl*. 17.1; Lactant. *De mort. pers*. 33.11), emettendo a Nicomedia l'editto del 30 aprile 311. Su Galerio, vd. Creed 1984, xxxviii–xxxix; 90–91; 111–113; Lenski 2006, 60–62; per l'invettiva di Lattanzio contro la *vera bestia* Galerio, cfr. *Div. inst*. 5.11.5, con Marcone 2015, 24 e n. 20.

45 Questa rimozione del passato pompeiano, "de conquérant au service de l'impérialisme romain" (Ingremeau 2007, 171 n. 2), consente a Lattanzio di indulgere all'artificio retorico della doppia accentuazione della parola *libertas* in 6.6.17. Veronica Revello, *per litteras* (28 giugno 2025), ci fa cortesemente notare che la stereotipizzazione di Pompeo potrebbe essere influenzata dal trattamento del personaggio nelle scuole di retorica imperiali: in effetti, per la pietosa fine di Pompeo in Egitto sarà stato sufficiente a un insegnante di retorica come l'apologista, in quanto particolarmente funzionale alla sua polemica antiromana, ripercorrere una ben radicata tradizione epica e storiografica: cfr. Caes. *BCiv.* 3.103–104; Lucan. 8.560–690; 712–793; Plut. *Pomp.* 78–80.

il proprio assenso a una tesi esposta da Cicerone (*Off*. 3.27–28), Lattanzio prende atto che tener conto solo dei concittadini, ma non degli *externi*, provoca una frattura della *humani generis societas*, con la conseguenza del dissolvimento di fondamentali *virtutes* (6.6.21–22):

> Verum est enim Ciceronis illud: «qui autem civium rationem dicunt habendam, externorum negant, dirimunt hi communem humani generis societatem, qua sublata beneficentia, liberalitas, bonitas, iustitia funditus tollitur». Nam quo modo potest iustus esse qui nocet, qui odit, qui spoliat, qui occidit? quae omnia faciunt qui patriae prodesse nituntur.
>
> Risponde infatti al vero la ben nota argomentazione di Cicerone: «Coloro che dicono che occorre tener conto dei propri concittadini, ma non degli stranieri, costoro rompono il legame sociale comune al genere umano: una volta eliminato questo legame, vengono spazzate via alla radice beneficenza, liberalità, bontà e giustizia». In che modo, infatti, potrebbe essere giusto chi fa del male, chi odia, chi deruba, chi uccide? Tutto ciò che fanno coloro che si adoperano per giovare alla propria patria.

Nel precedente contesto di *Off*. 3.19–28, l'Arpinate aveva di fatto collocato, alla base della *formula* stoica di *Off*. 3.20, una ben definita regola di condotta, sia dal punto di vista della società umana in generale, sia da quello strettamente attinente alla sfera individuale:[46] era determinante il presupposto secondo cui «procurarsi vantaggio con danno altrui è più contrario alla natura che la morte» e ogni altro male fisico.[47] Cicerone vi affrontava il problema del conflitto tra *honestum* e *utile*, o, più esattamente, dell'"apparenza" di questo conflitto.[48] In quest'ordine di idee, l'immagine del corpo in cui, come nello Stato, il bene delle singole membra dipende dalla collaborazione e dall'aiuto reciproco (*Off*. 3.22), potrebbe aver ispirato un analogo motivo lattanziano del *De opificio Dei*, opera non priva

46 Cic. *Off*. 3.21: *Detrahere igitur alteri aliquid et hominem hominis incommodo suum commodum augere magis est contra naturam quam mors, quam paupertas, quam dolor, quam cetera, quae possunt aut corpori accidere aut rebus externis; nam principio tollit convictum humanum et societatem* («Il sottrarre dunque qualche cosa ad un altro, il fare il proprio vantaggio con svantaggio altrui è più contrario alla natura che la morte, la povertà, il dolore e gli altri mali che possono venire al corpo o ai beni esteriori. Poiché mina le basi della vita comune e della società umana»: trad. Anna Resta Barrile, in Narducci 1999a, 331): su questi temi, vd. Pohlenz 1970, 150; Dyck 1996, 522–529; Pagnotta 2022, 103–116.

47 Sulla possibile ispirazione di Posidonio per il terzo libro del *De officiis*, rielaborato autonomamente, vd. Dyck 1996, 223–227; von Albrecht 2016, I, 449; riserve su Posidonio come fonte esprime Alesse 1994, 110.

48 Nel terzo libro (operando ancora entro la cornice concettuale di Panezio: Jedan 2009, 205 n. 27), Cicerone sostiene la tesi dell'*utile* falsamente opposto all'*honestum* come *species utilitatis*, «in un singolare intreccio di cinismo da politico della "ragione di stato" ed illusorio utopismo moralistico» (Narducci 1999b, 23).

di robuste connotazioni stoicheggianti.[49] Anche la sottolineatura di *Off*. 3.23–24, che il danno fatto ad altri è vietato tanto dal diritto positivo (*leges populorum*) quanto dalla legge di natura (*ius gentium*), offre a Lattanzio l'occasione di rielaborare in 6.6.20–21 due basilari osservazioni ciceroniane: da una parte, la compresenza di *ius gentium* (diritto naturale) e *ius civile* (diritto positivo) come fondamento per lo Stato;[50] dall'altra, la valutazione della *virtus* stoica *secundum naturam*, sulla base della definizione del τέλος in Crisippo e Diogene. In questo modo, attraverso la dottrina stoica, Cicerone aveva identificato, in tre fondamentali virtù etico-politiche (la *comitas*, la *iustitia* e la *liberalitas*), una netta antitesi a un vizio come la *voluptas* e al perseguimento delle *divitiae*, comportamenti contrari ai principi su cui si regge la società umana (*Off*. 3.24).[51]

Con questi presupposti, è singolare che in 6.6.21 Lattanzio ometta un'ulteriore, ma fondamentale riflessione ciceroniana, quella che vedeva nell'empietà l'implicazione più sconvolgente dell'abbattimento della *societas* umana e della *iustitia* (*Off*. 3.28):

> quae qui tollunt etiam adversos deos immortales impii iudicandi sunt. Ab iis enim constitutam inter homines societatem evertunt, cuius societatis artissimum vinculum est magis arbitrari esse contra naturam hominem homini detrahere sui commodi causa quam omnia incommoda subire vel externa vel corporis vel †etiam ipsius animi† quae vacent iustitia: haec enim una virtus omnium est domina et regina virtutum.

49 Lactant. *De op. D*. 4.20: *quae reverentia inter se, quis ordo, quae ratio, quae humanitas?*. L'inserimento di passi come questo nella cornice di un finalismo provvidenzialistico d'impianto stoico può spiegarsi con l'intenzione di Lattanzio di integrare, col *De opificio Dei*, il quarto libro del *De re publica* ciceroniano (von Albrecht 2016, II, 1373).

50 Cic. *Off*. 3.23: *Neque vero hoc solum natura, id est iure gentium, sed etiam legibus populorum, quibus in singulis civitatibus res publica continetur, eodem modo constitutum est, ut non liceat sui commodi causa nocere alteri* («Né soltanto dalla natura, cioè dal diritto naturale, ma anche dal diritto civile, su cui si basa il fondamento dello stato in ciascuna nazione, è vietato fare danno ad alcuno per trarne vantaggio»: trad. Anna Resta Barrile, in Narducci 1999a). Grazie allo *ius gentium*, il nascente Stato romano aveva potuto «prima mantenere, poi estendere i rapporti gentilizi» (Brizzi 2024, 15): il primo embrionale diritto allargò la città-Stato alla più ampia dimensione della *civitas*, regolando i rapporti tra *cives* e *peregrini*.

51 *L'excelsitas animi et magnitudo,* con cui Cicerone traduce in *Off*. 3.24 la paneziana μεγαλοψυχία, risplendono in un personaggio come Eracle, che affrontò *maximos labores molestiasque* a vantaggio dell'umanità. Per il sintagma *secundum naturam (Fin.* 3.31: *convenienter congruenterque naturae vivere),* Cicerone tiene presente il principo dottrinario stoico di Zenone (7 n. 24), forse anche nella variante di Crisippo in Diog. Laert. 7.87 (= *SVF* 3.4: «vivere secondo l'esperienza delle cose che accadono per natura»); sulla definizione del τέλος in Diogene di Babilonia (in *SVF* 3.44, 219: εὐλογιστεῖν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῆ καὶ ἀπεκλογῆ, «seguire la ragione nella scelta e nel rifiuto delle cose secondo natura»), vd. Dyck 1996, 510.

> Coloro che spazzano via la giustizia sono da ritenersi empi anche verso gli dèi immortali. È infatti opera degli dèi la società che essi distruggono, il cui vincolo più stretto è il credere che sia più contro natura il sottrarre ad altri per propria utilità, che sopportare tutti i mali fisici e morali †[…]. La giustizia sola, infatti, è signora e regina di tutte le virtù. (Trad. Anna Resta Barrile, in Narducci 1999a, 337)

Se l'*humani generis societas*, fondata in modo che il legame fra individui impedisse di sottrarsi alla cura dell'interesse per il proprio simile, riceveva in Cicerone la sua sanzione dagli dèi,[52] come potremmo spiegare una così significativa omissione in Lattanzio?

Si è suggerito che in 6.6.21 l'apologista, estrapolando dal contesto di *Off*. 3.27–28 (incentrato sulla prescrizione della natura *ut homo homini consultum velit*) la sola sezione centrata sulla rottura della *humani generis societas*, sospenda a bella posta lo svolgimento del tema della consacrazione divina della *societas*, per recuperarlo più tardi, e darvi il massimo risalto, in 6.8.6–9.[53] In effetti, alcune valutazioni intermedie di Lattanzio sul *De officiis* sembrano preparare il terreno in vista di questo esito solenne. In 6.6.25 viene commentata con favore l'instabile rappresentazione *veri iuris germanaeque iustitiae* di *Off*. 3.69, in cui l'antitesi fra le *umbrae* e le *imagines* (di una *virtus* solo apparente) e l'autentico *verum* sarà non a caso ripresa efficacemente in 6.7.1, con la suggestiva affermazione di una figura neotestamentaria: quella del mistero divino come *arcanum dei*, con la quale Lattanzio ribadirà la contrapposizione fra la via di perdizione delle divergenti scuole filosofiche (6.7.4–8) e l'unicità della via di verità e saggezza (6.7.9).[54] Subito dopo (6.6.26–28), la lunga citazione di *Off*. 3.16 permette a Lattanzio di riflettere sulla conseguenza diretta delle limitazioni stoiche insite negli *officia media* (i καθήκοντα), comuni e di larga applicazione.[55] Se anche personaggi di

52 Dyck 1996, 530–531; sull'importanza della *societas hominum* in Cicerone (imprescindibile Pagnotta 2022), vd. 168 n. 820.

53 Ingremeau 2007, 173 n. 3: «pour les besoins de sa démonstration à venir (ch. 8), notre auteur passe sous silence, ici, deux idées capitales du texte cicéronien : 1. cette loi est universelle, car c'est une loi de nature (*off*. 3.27) ; 2. ceux qui rompent le lien social sont impies (*off.* 3.28)».

54 La prima occorrenza di *arcanum* in Lattanzio (*Div. inst*. 1.1.5) definisce come *arcanum summi dei* una *veritas* che non può essere compresa dagli uomini *ingenio ac propriis sensibus* (Gasparri 2011, 159–60). Su 1.1.19 *sacramentum verae religionis*, vd. Colot 2016, 51; 92; in 6.7.3, *ut immortale illud arcanum eius in operto esset*, sembrano risuonare passi neotestamentari come *Rom*. 16.25: *secundum revelationem mysterii temporibus aeternis taciti* (cfr. 1 *Cor*. 2.7; *Eph*. 3.9).

55 Sul concetto di καθῆκον, vd. Cic *Ac*.1.37: (*Zeno*) *media locabat quaedam, recte facta sola in bonis actionibus ponens, prave, id est peccata, in malis*; cfr. *Fin*. 3.58–59. Non è dato sapere se Lattanzio abbia presente la distinzione stoico-paneziana fra l'azione perfetta, il κατόρθωμα (cioè, quella compiuta nella piena coscienza del τέλος), e i καθήκοντα, le azioni intermedie fra κατορθώματα e ἁμαρτήματα: «indifferenti» dal punto di vista morale, esse sono conciliabili col fine

specchiata saggezza e giustizia, che le praticavano assiduamente (*iusti* come Fabrizio e Aristide; *sapientes* come Catone e Lelio), offrivano solo un'«apparenza» di saggezza (*similitudinem quandam gerebant speciemque sapientium*), ne deriva che *sapientia* e *iustitia* mancavano ai filosofi pre-cristiani, e che nessuno possa essere giusto e saggio, *nisi quem deus praeceptis caelestibus erudivit*. Con tali presupposti, la via celeste, che associa indissolubilmente *veritas* e *sapientia*, *virtus* e *iustitia*, dunque né *mendax* (6.7.1) né *multiplex* (6.7.4), non può che essere *simplex*, perché venera un Dio unico; *angusta*, perché *paucioribus virtus data est*; *ardua*, perché occorre uno sforzo estremo per giungere *ad bonum quod est summum atque sublime* (6.7.9). Chi si sforzi di mantenere un *rectum iter vitae* dovrà *referre omnia* non a questa vita, ma alla vita eterna, osservando senza sosta il sole *quasi navigii ducem*, grazie a cui potrà giungere *ad summum sapientiae virtutisque portum* (6.8.5).

A questo punto, al culmine di quell'effetto "ritardante" di cui parlavamo, Lattanzio celebra il trionfo di questa visione celeste attraverso la commossa dimostrazione della *dei lex* di 6.8.6–9, un celebre brano di Cicerone (*Rep*. 3.27), pervenuto unicamente grazie allo scrittore cristiano:

> Suscipienda igitur dei lex est, quae nos ad hoc iter dirigat, illa sancta, illa caelestis, quam Marcus Tullius in libro *de re publica* tertio paene divina voce depinxit;[56] cuius ego, ne plura dicerem, verba subieci. «Est quidem vera lex recta ratio naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat, quae tamen neque probos frustra iubet aut vetat nec inprobos iubendo aut vetando movet. Huic legi nec obrogari fas est neque derogari aliquid ex hac licet neque tota abrogari potest, nec vero aut per senatum aut per populum solui hac lege possumus, neque est quaerendus explanator aut interpres Sextus Aelius;[57] nec erit alia lex Romae alia Athenis, alia nunc alia posthac, sed et omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et immutabilis contine-

supremo, in quanto esigenze poste all'uomo da una situazione di vita o derivanti dalla natura personale.

56 La voce verbale *depinxit* ricorre nella presentazione di Lucil. 1228–1234 M in *Div. inst*. 5.9.20 (*circumscripte breviterque d.* Non infrequente in Lattanzio (*Div. inst.* 4.27.4; 5.8.2; 5.17.6), questo uso traslato di *depingere* («descrivere, rappresentare, raffigurare con parole»; Plaut. *Poen*. 1114: *verbis depinxti probe*) sarà accolto in ambito retorico-erudito (Quint. *Inst*. 8.3.63; Gell. 14.4 *tit*.) e dagli scoliasti (Porphyr. *ad Hor. Carm*. 2.12.25; *Schol. Pers*. 5.40). L'apologista poteva trovare qualche antecedente ciceroniano in *Rosc. Am*. 74 e *De or*. 3.81.5 (su cui vd. Leeman *et al*. 1996, IV, 280), ma l'impiego filosofico di *cogitatione depingere* da parte dell'Arpinate (*Luc.* 48; 51; *Nat. D*. 1.39), dove *cogitatio* acquista la connotazione di «imagination» (su *Mil*. 79 *fingite cogitatione*, vd. Pease 1955/1958, I, 267), non trova riscontri in Lattanzio.

57 Sesto Elio Peto Cato (*cos*. 198 a.C.), sommo giurista, redasse un commento alle Leggi delle XII Tavole, i *Commentaria tripertita*, uno dei primi trattati di *ius civile* romano: vd. Schulz 1968, 45; 69; Schiavone 1994, 36.

> bit unusque erit communis quasi magister et imperator omnium deus: ille legis huius inventor disceptator lator [...]».
>
> Bisogna dunque far propria la legge di dio, perché ci diriga verso questo cammino, quella ben nota legge santa e celeste che Marco Tullio ha raffigurato, in termini quasi divini, nel terzo libro del *De re publica*: io, per non dilungarmi, la riporto letteralmente. «Esiste senza dubbio una vera legge, la retta ragione, conforme alla natura, diffusa fra tutti, immutabile, eterna, tale da richiamare al dovere coi suoi ordini, da allontanare coi suoi divieti dalla frode: essa, tuttavia, non ordina o vieta ai buoni invano, né muove i malvagi comandando o vietando. Non è concesso proporre modifiche a questa legge, né è lecito derogare ad essa in qualche punto, né possiamo essere esentati da essa dal Senato o dal Popolo, né c'è bisogno di cercare Sesto Elio come suo esegeta o interprete; e non ci sarà una legge a Roma e un'altra ad Atene, una ora e un'altra in futuro, ma un'unica legge, eterna e immutabile, terrà uniti tutti i popoli e in ogni tempo e uno solo, comune a tutti, sarà in certo modo guida e signore degli uomini, il dio: lui autore, arbitro e giudice di questa legge [...]».

Si tratta di una legge universale, immutabile e trascendente, solennemente enunciata da Lelio nel terzo libro del *De re publica*:[58] un brano per la cui intuizione Lattanzio glorifica Cicerone come insigne rappresentante di quei pagani che, a loro insaputa, hanno percepito l'essenza della *veritas* (6.8.10: *eos qui vera inprudentes loquuntur sic habendos puto, tamquam divinent spiritu aliquo instincti*).[59] Ciò non toglie che secondo Lattanzio, per quanto felice, l'intuizione ciceroniana della *lex sancta* non abbia saputo tuttavia spiegarne l'essenza profonda: se lo avesse fatto, *non philosophi functus fuisset officio, sed prophetae* (6.8.11).

58 Sulla sfida di Lelio alle posizioni relativistiche e al «conventionalism» di Carneade/Filo nel terzo libro del *De re publica*, vd. Atkins 2022, 234–236.

59 I concetti di *vera lex* e di *recta ratio*, nell'identificazione φύσις/νόμος, risalgono a Eraclito (*fr.* 114 Diels/Kranz «infatti tutte le leggi umane si nutrono dell'unica legge divina; poiché essa si impone tanto quanto vuole») e ricorrono – attraverso l'identificazione νόμος/λόγος in Platone e Aristotele (Ingremeau 2007, 396) – in Zenone (Cic. *Nat. D.* 1.36 = *SVF* 1.162: *Zeno naturalem legem divinam esse censet eamque vim obtinere recta imperantem prohibentemque contraria*; cfr. *Leg.* 1.18; 22–24) e in Crisippo (Diog. Laert. 7.87 = *SVF* 3.4 «la legge comune, che è appunto la retta ragione diffusa attraverso tutte le cose, identica a Zeus, guida e capo dell'universo»). Pur con la variante della separazione tra la *lex* e la divinità (separazione non condivisa da tutti gli Stoici: Diog. Laert. 7.88; 134), ci sembra che il tema presenti qualche affinità con l'*Inno a Zeus* di Cleante, in cui Zeus, νόμου μέτα πάντα κυβερνῶν (v. 2), regola e controlla il κοινὸν λόγον, ὅς διὰ πάντων φοιτᾷ (vv. 12–13: cfr. Stob. *Ecl.* 1.1.12 = *SVF* 1.537): sulla comprensione «fisica» (Vegetti 2010, 281) dell'ordine del mondo in Cleante, vd. il commento di Thom 2005, 50–52; 85–89; per l'importanza dell'*Inno a Zeus*, vd. Salles 2015, 11–30; Harriman 2021, 533–552. Pease 1955/1958, I, 250–251 richiamava la lode di Zenone in Minucio Felice (*Oct.* 19.10): *naturalem legem atque divinam et aethera interim interdumque rationem vult omnium esse principium*. Sul ruolo della *dei lex* in Lattanzio, vd. Ferrary 1988, 367 n. 60; Walter 2006, 244–245 n. 87; Fott 2014, 246 n. 19.

1.2 *Iustitia*, *utilitas* e diritto alla conquista

Dopo aver ribadito (*Div. inst.* 6.8.11–12) che spetta all'uomo il compito di interpretare la *legis sanctae vis ratioque*, affidatagli da Dio come unico *magister* e *imperator*, Lattanzio collega direttamente la ricezione di questa legge col triplice concetto *ipsum deum nosse, soli obtemperare, solum colere*. La sacrilega inconsapevolezza umana (*summum nefas*) della propria *ratio* si configura così come ignoranza di Dio, *parens animae suae*; ne consegue che il mancato rispetto della *iustitia* come *ius divinum* ha da sempre indotto l'uomo ad adottare *gentis suae leges tamquam verum ius*: ma le leggi della propria nazione di appartenenza non si ispirano alla *iustitia*, bensì all'*utilitas* (6.9.2).

Pur concepita e strutturata da Lattanzio come naturale conseguenza della confutazione del richiamo luciliano ai *commoda patriai* (1337 M), la polemica nei confronti dell'imperialismo romano già affiorava nel dissenso nei confronti di Lucilio, espresso in *Div. inst*. 6.6.22: *nam quomodo potest iustus esse qui nocet, qui odit, qui spoliat, qui occidit?*[60]. In ogni caso, la disputa sul perseguimento egoistico degli interessi della patria, tema caro all'apologista, non implicava ancora un attacco frontale. L'attacco alla politica espansionistica degli Stati era rimasto sottinteso anche nel quinto libro delle *Divinae institutiones*: nei riguardi di Furio Filo, portavoce di Carneade nel terzo libro ciceroniano del *De re publica*, Lelio veniva allora rimproverato (a torto, come vedremo) per aver difeso non la *iustitia naturalis*, ma la *iustitia civilis*, ritenuta *sapientia iniusta*.[61] Una critica vera e propria viene finalmente proposta in *Div. inst*. 6.9.4–7, cioè nell'unico passo di tutta l'opera di Lattanzio che contiene senza sottintesi la condanna dell'imperialismo romano, presentata come corollario della dimostrazione della *dei lex* di 6.8.6–9, attribuita a Cicerone da Lattanzio. Quest'ultimo entra in argomento, come accennato in apertura, osservando (6.9.1) che non può cogliere la *ratio hominis* chi, per colpa o per incapacità di recepire il mistero, non riconosce in Dio il creatore della propria anima. Lattanzio de-

60 Il passo richiama *Div. inst*. 1.18.8, condanna senza appello della gloria militare romana, che considerava degne di aspirare all'immortalità azioni ripugnanti come le seguenti: *exercitus ducere, aliena vastare, delere urbes, oppida excindere, liberos populos aut trucidare aut subicere servituti* (Loi 1965, 68).

61 Lactant. *Div. inst.* 5.16.13 (= *test. ad Rep.* 3.18): *nam cum facit Laelium Furio respondentem pro iustitiaque dicentem, inrefutata haec tamquam foveam praetergressus est, ut videatur idem Laelius non naturalem, quae in crimen stultitiae venerat, sed illam civilem defendisse iustitiam, quam Furius sapientiam quidem esse concesserat, sed iniustam* («facendo infatti rispondere Lelio a Furio e facendolo parlare in favore della giustizia, oltrepassò come una fossa questi argomenti senza confutarli, al punto da sembrare che Lelio abbia difeso non la giustizia naturale, che era stata accusata di stoltezza, bensì quella civile, che, per ammissione di Furio, coincideva con la saggezza, ma una saggezza ingiusta»). Su questo passo, vd. Ingremeau 2003, 44; Zetzel 2017, 310.

plora il fatto che gli uomini abbiano ratificato leggi per la propria *utilitas*. La colpevole *ignorantia* del mistero divino comporta di fatto una pesante caduta nel relativismo utilitaristico (6.9.3–6):

> Cur enim per omnes populos diversa et varia iura sunt condita, nisi quod una quaeque gens id sibi sanxit quod putavit rebus suis utile? Quantum autem ab iustitia recedat utilitas, populus ipse Romanus docet, qui per fetiales bella indicendo et legitime iniurias faciendo semperque aliena capiendo atque rapiendo possessionem sibi totius orbis comparavit. Verum hi iustos se putant, si contra leges suas nihil faciant; quod etiam timori adscribi potest, si praesentium poenarum metu sceleribus abstineant. Sed concedamus sane ut id natura vel, ut ait philosophus,[62] «sua sponte faciant quod legibus facere coguntur». num idcirco iusti erunt, quia parent institutis hominum, qui ipsi aut errare aut iniusti esse potuerunt, sicut illi duodecim tabularum conditores, aut certe publicae utilitati pro condicione temporum servierunt?
>
> Perché, infatti, in tutti i popoli sono state istituite leggi diverse e mutevoli, se non perché ogni nazione ha ratificato per sé ciò che ha ritenuto conforme al proprio interesse? Ma quanto il perseguimento del proprio interesse si allontani dalla giustizia, lo insegna il popolo romano stesso, che si è impadronito dell'universo intero dichiarando guerra attraverso i sacerdoti feziali, poi commettendo ingiustizie secondo le proprie regole giuridiche, infine sistematicamente conquistando e saccheggiando beni altrui. Tuttavia questi si ritengono giusti, se non fanno niente contro le loro leggi; il che può anche essere attribuito al timore, nel caso in cui per timore di castigo immediato si astengano dal commettere delitti. Ma ammettiamo pure che per natura oppure, come dice il filosofo, «di propria iniziativa facciano ciò a cui sono obbligati dalle loro leggi». Saranno davvero giusti, per il fatto che ubbidiscono a istituzioni di uomini che hanno potuto essi stessi sbagliare o essere ingiusti – come gli autori delle XII Tavole – oppure che hanno in ogni caso servito l'interesse dello Stato, in rapporto alle circostanze storiche dei loro tempi?

Per l'apologista si tratta dunque di scalzare l'autorevolezza dei rappresentanti e dei portavoce della cultura politico-giuridica romana, che identificavano nella *iustitia* il fondamento per il diritto alla conquista e all'espansione dell'impero. È interessante che la menzione del *collegium fetiale*, portata come esempio del conflitto insanabile tra *iustitia* e *utilitas*, si ponga come un *unicum* lattanziano: veemente è la requisitoria nei confronti della tradizione giuridico-sacrale romana, che punge nel vivo la dimensione religiosa dello *ius fetiale*.[63] Con l'incisiva espressione *per fetiales bella indicendo et legitime iniurias faciendo semperque*

62 La citazione quasi letterale di Cic. *Rep*. 1.3 (*sua sponte facerent quod cogerentur facere legibus*) è tratta da Senocrate di Agrigento, scolarca dell'Accademia (339–314 a.C.: Ingremeau 2007, 190 n. 3).

63 Sul collegio dei feziali, cfr. Cic. *Leg*. 2.21; Liv. 1.32.5–14; 3.2.3–4; 9.9.3; 38.42.7; Dion. Hal. 2.72; Arnob. 2.67; Serv. *ad Aen*. 10.14 (con Prescendi 1998, 496–497); sull'obbligo di rispettare le formule *repetitio, denuntiatio, indictio*, vd. Barnes 2015, 58–62; 70–74; Atkins 2022, 237–239.

aliena capiendo atque rapiendo, Lattanzio legittima così la piena sconfessione del punto di vista di Lelio, che in *Rep*. 3.24–26 si era proclamato a favore dei *bella iusta*.[64] Impressionante, ma non certo incongruente con queste considerazioni, l'attacco sferrato dall'apologista perfino ai *duodecim tabularum conditores* in 6.9.6: l'atto giuridico della redazione delle XII Tavole viene collocato dall'apologista, con moralistica tendenziosità, al di fuori dell'accertabile, "oggettiva" ragione storica, e si conferma come deprecabile esempio di asservimento all'interesse dello Stato.

Senza essere qui espressamente citato, è Cicerone il vero bersaglio di Lattanzio.[65] Oltre alla presa di posizione di Lelio nel *De re publica*, la polemica sembra alludere a un passo importante del *De Officiis*, in cui Cicerone esprimeva, in termini analoghi a *Rep*. 3.25–26, un'argomentata valutazione delle gesta belliche, una valutazione assolutoria che l'apologista condanna (*Off*. 1.36):

> tantopere apud nostros iustitia culta est, ut ii, qui civitates aut nationes devictas bello in fidem recepissent, earum patroni essent more maiorum. Ac belli quidem aequitas sanctissime fetiali populi Romani iure perscripta est, ex quo intellegi potest nullum bellum esse iustum nisi quod aut rebus repetitis geratur aut denuntiatum ante sit et indictum.
>
> la giustizia fu osservata dai nostri antenati al punto tale che coloro i quali avevano preso sotto la propria protezione città e genti vinte con le armi, ne diventavano protettori secondo l'uso antico. E senza dubbio la giustizia della guerra è stata prescritta dal diritto feziale con assoluta solennità. Se ne può dedurre che nessuna guerra è giusta, se non quella intrapresa per la riparazione di un torto, o se non è stata prima minacciata e dichiarata.

L'Arpinate vi ribadiva la liceità delle guerre non di aggressione, preoccupandosi subito dopo (*Off*. 1.38) di dare precetti sugli *iura belli* e distinguendo tra conflitti in cui è in gioco l'esistenza di uno Stato (*pro salute*) e quelli intrapresi per l'egemonia (*pro gloria*). Questi tratti di polemica indiretta nei confronti di Cicerone possono trovare un'interessante conferma nel dato statistico relativo alle citazioni di Lattanzio dal *De officiis*: esse, già cospicue in rapporto alle altre opere filosofiche, si concentrano proprio nel sesto libro delle *Divinae institutiones*, significativamente in funzione dell'obiettivo enunciato in 6.1.2: *ut doceam quo ritu quove sacrificio deum coli oporteat. Id enim est hominis officium in eoque solo summa rerum et omnis beatae vitae ratio consistit.*[66]

64 Per il ruolo di Lelio, vd. 27 nn. 97–100.

65 Sull'atteggiamento di Cicerone nei confronti della guerra (nel caso specifico, per la trattazione del *bellum iustum*), sulla scorta di Keller 2012, 13–18; 221–223 e Barnes 2015, 56–79, vd. ora Atkins 2022, 232–244. Per un esame specifico degli *iura belli* nel *De officiis*, vd. 140–141.

66 Dei 32 passi tratti dal *De officiis*, ben 18 figurano nel sesto libro *De vero cultu* (Heck/Wlosok 2011, IV, 768–769).

La condanna dell'imperialismo romano, nell'ambito dei controversi rapporti con lo Stato e col *princeps*, presenta esiti divergenti nella tradizione apologetica che precede Lattanzio: è un aspetto della cultura cristiana che riveste un certo interesse, proprio perché permette di comprendere meglio, nell'allievo di Arnobio, una così articolata messa a punto di motivi polemici e di risorse retoriche. Tertulliano accentuava, soprattutto nell'*Apologeticum*, le frequenti raccomandazioni delle lettere paoline a rispettare l'autorità civile, sulla base dell'origine divina del potere,[67] riallacciandosi alla tradizione di lealismo cristiano di certa apologetica greca.[68] Il che spiega bene perché in nessun luogo l'apologista polemizzi frontalmente con lo Stato romano come tale: oggetto di discussione per Tertulliano, e fonte di incoerenze da lui puntualmente rilevate, è piuttosto lo stretto legame dello Stato con la tradizione politeistica romana. L'attacco principale che Tertulliano si propone di confutare nasce infatti dalla *praesumptio* di coloro che ritengono, a conferma del deprecabile carattere utilitaristico della concezione religiosa pagana, che l'esistenza dell'*imperium* sia dovuta alla gratitudine degli dei per la zelante religiosità dei Romani e che, conseguentemente, dalla loro eccellenza risulti dimostrata l'esistenza degli dèi.[69]

Tertulliano sa bene che il successo di Roma è difficilmente imputabile a merito della religione, dal momento che solo dopo l'avvento dell'impero la *religio*

67 Gli imperatori sono *necessarii saeculo* (*Apol.* 21.24): cfr. 31.3: *Orate pro regibus et pro principibus et potestatibus, ut omnia tranquilla sint vobis*; 33.1: *Noster est magis Caesar, a nostro Deo constitutus*, eco di *Rom.* 13.1–7; 1 *Tim.* 2.1–2. Sull'obbligo della preghiera per l'imperatore, cfr. *Apol.* 32.1; 39.2. In 35.8–13 la fedeltà dei cristiani all'imperatore emerge, per contrasto, da gravi episodi di sollevazione di pretendenti contro il legittimo *princeps* (35.9 allude ad attentati a Commodo), dovuti a non cristiani per giunta ipocritamente dediti a sacrifici *pro salute imperatoris* (35.10). È riconducibile al lealismo dei cristiani il contesto di Tert. *Apol.* 42.1, che risponde all'imputazione di essere *infructuosi negotiis*: oltre a praticare agricoltura e commercio in comune, i cristiani prestano il servizio militare. Sul lealismo politico dei cristiani in Tertulliano, vd. Loi 1965, 81–83. Non sfuggono a Klein 1968, 32–34, le indubbie incongruenze fra l'atteggiamento costruttivo nei confronti dell'autorità e la vocazione cristiana alla fuga dal mondo (*Apol.* 1.2: *Scit se peregrinam in terris agere*; 41.5: *nihil nostra refert in hoc aevo, nisi de eo quam celeriter excedere*).

68 Nel faticoso processo di adattamento del cristianesimo alla cultura greca, accanto a Giustino e Atenagora (Pohlenz 1967, II, 275 n. 20; 285–287; Dihle 1994, 301–303), si distingue soprattutto Teofilo di Antiochia (Klein 1968, 21–25; 28 n. 8; Ogilvie 1978, 92; in generale, Morlet 2014; Parsons 2015, 13–32; 65–124; 156–165).

69 Tert. *Apol.* 25.2: *Romanos pro merito religionis diligentissimae in tantum sublimitatis elatos, ut orbem occuparint, et adeo deos esse, ut praeter ceteros floreant qui illis officium praeter ceteros faciant* («per merito del loro profondissimo scrupolo religioso i Romani sono arrivati a tale grandezza da essersi imposti sul mondo intero, e gli dèi esistono nella misura in cui a primeggiare ben oltre tutti gli altri sono coloro che assolvono i loro obblighi religiosi ben più di tutti gli altri»). Sulla comunità cristiana come principale destinataria dell'*Apologeticum*, vd. Zilling 2004, 139–180; su Tertulliano e i *ministri* dell'*imperium*, Birley 2005, 252–253.

avrebbe fatto progressi (*Apol*. 25.12): la religione arcaica romana non effigiava ancora statue degli dèi, come sarebbe accaduto solo molto più tardi. Ma quello che più conta per l'apologista è accertare che in realtà quella grandezza nasce da un profondo equivoco, in quanto frutto di *irreligiositas*: poiché *omne regnum vel imperium bellis quaeritur et victoriis propagatur*, conquiste e distruzioni di città non avvengono *sine deorum iniuria* (*apol*. 25.14); tanti sacrilegi commisero i Romani quanti sono stati i trofei. È notevole che questa disincantata argomentazione sia immune da valutazioni di per sé negative «zur römischen Eroberungs-politik»[70]: l'esperienza romana non appare infatti circoscritta, ma viene inserita in un quadro di necessità storica universale, segnata da un'aberrante corrispondenza (*eadem strages* / *pares caedes*) fra distruzioni di monumenti e di vite umane.

Ha poco in comune con Tertulliano la polemica dell'*Octavius* di Minucio Felice, che invece aggredisce alla radice la formazione stessa dello Stato romano: l'atto fondativo dello Stato e della sua politica di egemonia non è ricondotto a consuetudini etico-militari di validità universale, confrontabili con l'affermazione apodittica tertullianea *omne regnum vel imperium bellis quaeritur et victoriis propagatur*. La *superstitio* ha infatti garantito l'*imperium* ai Romani, poi lo ha accresciuto e stabilizzato; la loro *iustitia* si è macchiata di delitti e atrocità già *in ortu suo*, quando Romolo uccise il fratello: *Haec prima sunt auspicia religiosae civitatis!* (*Oct*. 25.1–2).[71] Pur senza motivarlo adeguatamente, Minucio introduce infatti il concetto nuovo della *insignis et nobilis iustitia*, per dare risalto a una sarcastica enumerazione di azioni improntate a violenza, come la ferocia dell'*asylum*, il fratricidio di Romolo, il ratto delle Sabine: una congerie di efferatezze, suscitate da *sceleris confidentia*, istituite come regola generale proprio a partire da Romolo (25.4: *finitimos agro pellere, civitates proximas evertere cum templis et altaribus, captos cogere, damnis alienis et suis sceleribus adolescere*).[72] Non c'è dubbio che la sottolineatura ironico-antifrastica della *iustitia* in Minucio Felice si ponga, come risposta polemica alle argomentazioni sul *bellum iustum* di Lelio in Cicerone nel terzo libro del *De re publica*, in consonanza con le note posizioni relativistiche di Carneade/Filo.[73]

70 Klein 1968, 41 richiama Tert. *Apol*. 25.14; *Pall*. 2.7. La distanza di Tertulliano da questo ordine di idee emerge anche dagli appassionati tentativi (per es. *Apol*. 37.4) di accreditare proprio i cristiani, in quanto fedeli allo Stato, come autentici sudditi del *princeps*: «neues Geschlecht im nationalen Sinn» (Klein 1968, 45); sulla lealtà dei cristiani nei confronti dello Stato in Tertulliano, vd. von Albrecht 2016, II, 1330.

71 Per l'atteggiamento di fondo di Minucio Felice, vd. Klein 1968, 42 n. 15; von Albrecht 2016, II, 1344–1345.

72 Su Min. Fel. *Oct*. 25, vd. Lieberg 1963, 62–79; in particolare, Heck 1984.

73 Vd. 25–26.

Consolidatasi la tradizione apologetica, il dibattito filtra nell'età successiva. Alcuni argomenti appaiono riflessi nella stigmatizzazione espressa da Arnobio nei riguardi delle dottrine teologiche del politeismo pagano. Ai suoi occhi appare ridicola la pretesa romana che un *lapis* dai poteri divini, l'aerolito identificato con la *Mater Phrygia* importata da Pessinunte,[74] abbia potuto determinare, oltre alla cacciata dall'Italia di un *diu potens hostis* come Annibale, eventi storici rilevanti: l'estensione *longe lateque* degli *imperii fines*, la sottrazione violenta del *libertatis ius*, l'imposizione dello *iugum servitutis* a innumerevoli popoli e città (*Adv. nat*. 7.49.1). Anche ammesso che fosse presente *illo ipso numen in lapide*, e considerando che sarebbe proprio degli dei (posto che siano veri dei: *si modo sunt veri et quos deceat nuncupari vi vocis istius et potentia nominis*) salvaguardare la giustizia, e dunque *nihil facere malitiose, nihil iniuste* (7.51.1), è per Arnobio del tutto insensato attribuire stirpe divina o giustizia degna di tal nome a una dea che avrebbe soggiogato un mondo innocente, al solo scopo che un'unica città finisse con l'annientare il genere umano (7.51.2).[75] Arnobio propone con veemenza alcuni motivi a cui il suo allievo si sarebbe ispirato per *Div. inst*. 6.6.6–7 e 6.9.1–7: la sintonia sul tema della *iustitia* (*aequitas* in Arnobio), pur diversamente argomentato rispetto al proprio maestro, non potrebbe essere più significativa.[76]

Con queste premesse, che configurano atteggiamenti ben diversi da parte dei suoi predecessori, rileviamo in Lattanzio due aspetti complementari, che istituiscono una stretta relazione fra la trattazione della *iustitia* nel quinto libro e quella del *verus cultus* nel sesto delle *Divinae institutiones*. Una prima linea portante raccorda la solenne dimostrazione della *dei lex*, in quanto *vera lex* e *recta ratio* (*Div. inst*. 6.8.6–9), col tessuto del quinto libro, i cui capitoli centrali (14–17) dibattevano il tema della *iustitia*, affrontato da Cicerone nel terzo libro del *De re publica*;[77] una seconda linea alimenta, nel sesto libro delle *Institutiones*, la percezione negativa della civiltà romana nel suo insieme, offrendo a Lattanzio, sulla scorta di Cic. *Off*. 1.36–38, l'opportunità di stigmatizzare le guerre di conquista.[78]

74 Liv. 29.11.7.

75 Su Arnobio, oltre a Dihle 1994, 398, vd. soprattutto Champeaux 2018.

76 Per l'atteggiamento degli apologisti romani verso lo Stato, da Tertulliano a Lattanzio, vd. Birley 2005 (su Lactant. *De mort. pers*. 3.4, vd. qui 268–269). Fra Tertulliano e Lattanzio tendono dunque ad affiorare profonde riserve nei confronti della legittimazione morale o ideale dell'imperialismo romano, capaci di suscitare adesioni individuali variamente motivate. Non stupisce che nelle prese di posizione di singoli apologeti siano avvertibili (Klein 1968, 42–44) risonanze di quella critica alla formazione dell'*imperium* e all'espansionismo romano che già collegava la pubblicistica romana del I sec. a.C. all'opera di Tacito. Basti ricordare le voci più significative: Sall. *Hist*. 4.69; *Cat*. 20; 33; *Iug*. 81; Caes. *BGall*. 7.77; Liv. 22.13.11; Tac. *Agr*. 30–32; *Hist*. 4.14; *Ann*. 14.35.

77 Vd. 14–15.

78 Vd. 18–20.

Dal punto di vista dei modelli dei libri V–VI, Christiane Ingremeau ha delineato[79] le risorse utilizzate da Lattanzio per dare sostanza alla struttura delle *Institutiones* e plausibilità al suo ambizioso progetto didattico-apologetico: alla funzionalità del *De officiis* per il sesto libro corrispondeva, nel quinto, la cospicua presenza di citazioni tratte dal *De re publica*, dove gli interventi di L. Furio Filo, di Lelio e di Scipione Emiliano[80] vertevano sui temi della forma di governo e della *iustitia* come fondamento dello Stato romano.[81] Nell'incrocio di attestazioni della tradizione indiretta con le sezioni conservate del palinsesto ciceroniano del *De re publica*, spiccano proprio le testimonianze di Lattanzio, grazie alle quali è possibile ricostruire parte della tessitura di *Rep*. 3 e coglierne alcuni snodi concettuali.[82]

Nel terzo libro Cicerone rielaborava l'intervento del filosofo neoaccademico Carneade sulla *iustitia* durante la conferenza tenuta in occasione della celebre ambasceria romana del 155 a.C.[83] A L. Furio Filo l'Arpinate affidava l'incarico di

79 Ingremeau 2003, 43. I legami fra quinto e sesto libro (che per Colot 2019, 797 formano un «diptyque») sono ben saldi, ferme restando (Ferrary 1988, 363–381) l'ispirazione accademico-peripatetica per il *De re publica* e quella esplicitamente paneziana per il *De officiis*.

80 Porzioni di testo sono infatti ricostruibili grazie ad August. *De civ. D*. 2.21.

81 Sullo stretto legame tra *iustitia* e *cultus dei* (cfr. *Div. Inst.* 6.2.17: *ad perficiendam consummandamque iustitiam*; 6.25.16: *consummata et perfecta iustitia est*), vd. Loi 1966, 584–589; 623–624. L'architettura delle *Divinae institutiones* – che Hagendahl 1958, 57, facendo perno sul IV libro, articolava in una parte aggressiva e polemica (libri I–III) e una «edifying» (libri V–VII) – appare disposta a chiasmo: al libro I (*De falsa religione*) corrisponderebbe il VI (*De vero cultu*); al III (*De falsa sapientia*) il IV (*De vera sapientia et religione*); il II (*De origine erroris*) e il V (*De iustitia*) pongono alle origini del mondo la *iustitia* come fondamento del monoteismo; il VII (*De vita beata*) sarebbe il degno coronamento dell'opera: Ingremeau 2007, 14–16; von Albrecht 2016, II, 1372–1373.

82 Mas 2020, 366–368. Del *De re publica* rimane meno della quarta parte, la cui ricostruzione è resa ardua dalla mancata conservazione dell'ordine originario delle pagine da parte del copista (Powell 2006, VI–VII; Zetzel 2017, 300–303). Sulla ricchezza dei *testimonia* della tradizione indiretta per *Rep*. 3, vd. Ziegler 1929, XXXIV–XXXVI; Powell 2007, XVI–XXII.

83 Sul filosofo Carneade, vd. von Arnim 1919; Büchner 1984, 281; Annas 2007; Lévy 1992, 32–57; Bett 2010; Ioppolo 2017; Sedley 2020. Nell'ambasceria (Polyb. 33.2), Carneade si sarebbe distinto (secondo P. Rutilio Rufo, *fr*. 3 Peter, in Gell. 6.14.8) per una *facundia* singolarmente *violenta* (Gell. 6.14.8–11; cfr. Macrob. *Sat*. 1.5.15). Dalle fonti principali (Plin. *HN* 7.112; Plut. *Cat. Mai.* 22.5; solo un accenno in Quint. *Inst*. 12.1.35), si ricava che la conferenza riscosse un certo successo e che Catone non avrebbe protestato per la presunta provocazione offensiva antiromana, bensì per questioni di opportunità (Astin 1967, 300 n. 1; Lévy 1992, 77; Cambiano 2012, 232). Per Walbank 1965, 13, l'invito di Catone a rimandare i filosofi ad Atene sarebbe spiegabile con l'effetto sconvolgente suscitato a Roma dalla conferenza di Carneade; ma Ferrary 1988, 351–363, esclude che il filosofo greco avesse scelto quest'occasione per dimostrare che l'Impero romano era fondato sull'ingiustizia: un atto così offensivo, da parte di una delegazione diplomatica ospite, sarebbe stato tacciato di *superbia*. Su Catone, vd. Gruen 1992, 52–83; Mas 2020, 362. La critica recente tende a dubitare

attaccare la necessità della giustizia nella società umana, e a C. Lelio quello di difenderla:[84] di fatto, il discorso di Filo si colloca come anello di congiunzione fra il perduto intervento di Carneade contro la *iustitia* e la difesa dell'unica vera giustizia, quella cristiana, da parte di Lattanzio.[85] All'inizio di ciò che resta di questa sezione nel palinsesto, Filo si assumeva l'ingrato compito di dimostrare *sine iniustitia geri non posse rem publicam* (*Rep*. 3.7),[86] e constatava la difficoltà di convincere il lettore dell'importanza della *iustitia* come *virtus* di qualità unica, *maxime munifica et liberalis, et quae omnis magis quam sepse diligit, aliis nata potius quam sibi*: di fatto, il diritto in questione è uno *ius* di tipo *civile*, non *naturale*: se infatti derivasse dalla natura, *iusta et iniusta* sarebbero uguali per tutti gli uomini, *ut callida et frigida et amara et dulcia*, e dovrebbe dar luogo a comportamenti uniformi e costanti (*Rep*. 3.8).

A integrazione del palinsesto, Lattanzio riassume la sostanza dell'attacco (*disputationis summa*) di Filo alla giustizia, riferendo che il primo giorno Carneade *disputavit de iustitia copiose*; ma il giorno successivo *iustitiam quam pridie laudaverat sustulit*, e avrebbe fatto ricorso al classico artificio retorico *in utramque partem disserendi*.[87] In breve, Carneade *prima illa disputatione collegit ea omnia quae pro iustitia dicebantur, ut posset illa*,[88] *sicut fecit, evertere* (*Div. inst*. 5.14.3–5 = *Rep. test. ad* 3.7): del resto, era molto facile per il filosofo neoaccademico far vacillare una giustizia che non aveva radici (5.14.6: *iustitiam radices non habentem labefactare*), dal momento che non esisteva sulla terra alcuna forma di giustizia tale *ut quid esset aut qualis a philosophis cerneretur*. In effetti, a una prima lettura, la *summa* si presenta asciutta e lineare. *Div. inst*. 5.16.2–4 (= *Rep. test. ad* 3.8) prende di mira il criterio dell'*utilitas* (che presiede alle norme del "di-

della storicità del discorso di Carneade (Glucker 2001, 58–59; Powell 2013; van der Blom 2017, 246–247).

84 Per Cicerone (*Tusc*. 4.5), la missione romana di questi filosofi, privi di competenza politica e per di più non Ateniesi, attesterebbe un certo interesse per la filosofia (*studia doctrinae*) da parte di alcuni *principes* della città. Risale a Capelle 1932 la sottolineatura dell'importanza di un dibattito come quello sulla *iustitia*, che la conquista romana del secondo secolo a.C. avrebbe suscitato in ambienti filosofici greci: vd. Sedley 2003, 19–20; Moatti 2022, 10–12.

85 Zetzel 2017, 299.

86 Büchner 1984, 278.

87 La tecnica retorica dei δισσοὶ λόγοι (Lesky 1969, II, 460), trattati da Protagora nelle Ἀντιλογίαι (Diog. Laert. 3.37; 9.51–55), si era rivelata congeniale alla dimostrazione filosofica dello scetticismo neoaccademico di Carneade (Diog. Laert. 4.63), appunto attraverso la pratica della *disputatio in utramque partem* (Bonazzi 2019, 238); sull'*in utramque partem disserere* in Cicerone (cfr. *De or*. 3.107.6), vd. Narducci 2004, 77; Vettori 2020, 100 n. 5.

88 La correzione *illam* del tràdito *ille*, proposta da Brandt/Laubmann 1890 in riferimento all'antecedente *iustitia*, non è accolta da Heck/Wlosok 2009, III: di fatto *illa* consente di mantenere il parallelismo con *ea omnia quae*.

ritto positivo", lo *ius civile*), in base al principio *ius autem naturale esse nullum*:[89] sotto l'impulso della natura, uomini e animali cercano unicamente le loro *utilitates*. Su questo aspetto Lattanzio articola la dimostrazione della mancata corrispondenza fra *iustitia* e *sapientia*. Se in effetti le norme dello *ius civile* variano sia *pro moribus* sia *pro temporibus*, non solo non esiste alcuna giustizia, ma, se ne esistesse una, essa consisterebbe nella *summa stultitia*: una siffatta giustizia danneggerebbe se stessa, facendosi carico degli interessi altrui: *sibi noceret alienis commodis consulens*.

Questo motivo trova conferma nel testo ciceroniano (*Rep.* 3.17–18), dove Carneade/Filo si proponeva di dimostrare che la *iustitia* non è un principio assoluto da ricercare in dio o nella natura, in quanto nelle relazioni tra Stato e Stato è impossibile governare senza ingiustizia (*etenim iustitiae non natura nec voluntas, sed imbecillitas mater est*):[90] la *sapientia* spinge al perseguimento del proprio interesse, cioè all'accrescimento dei propri mezzi, a *proferre fines*, *frui voluptatibus*, *pollere*, *regnare*, *dominari*; mentre la *iustitia* mira ad avere riguardo per tutti, a provvedere al genere umano e a *suum cuique reddere*.[91] Su questo punto, Lattanzio integra l'argomentazione di Carneade/Filo, attribuendo al filosofo neoaccademico una paradossale deduzione conclusiva, condotta con logica stringente: se i Romani avessero voluto essere giusti, avrebbero dovuto restituire ai popoli vinti

89 Cic. *Rep*. 3.11: *nihil habet igitur naturale ius; ex quo illud efficitur, ne iustos quidem esse natura.*

90 Con l'eccezione del relativismo sofistico (che separava l'idea di una legge naturale immutabile dalla varietà delle leggi umane), il concetto di diritto "naturale" risale alle *Leggi* platoniche (*Leg*. 4.713e–714a), passa per Aristotele (*Eth. Nic*. 10.1177b–1178a; *Pol*. 3.1287a 29) e culmina nell'etica stoica, secondo cui l'οἰκείωσις rappresenta l'impulso ad "appropriarsi" di sé, e, al tempo stesso, a creare legami coi propri simili, in una cosmologia in cui la natura è una, razionale e divina. In Zenone l'«appropriazione» figura come ἀρχὴ δικαιοσύνης (Porph. *Abst*. 3.19 = *SVF* 1.197); in Crisippo essa si lega alla virtù (Alex. Aphr. *De anima lib. alt*. 163, 32 = *SVF* 3.194). Sull'οἰκείωσις stoica (sentimento di «apparentamento, familiarità»: Alesse 1994, 147), vd. Lévy 1992, 378–387; 403–444; Dyck 1996, 81–82; Striker 1996, 286–297; Schofield 2003, 243; Jedan 2009, 100; 116; 118; 141; 170; 195 nn. 25–26; Colot 2016, 118–121; 135; Lelli/Pisani 2017, 2944–2945; Atkins 2022, 242 n. 31; Aubert-Baillot 2022, 57; Woolf 2022, 174; 177. Carneade, contrapponendo all'οἰκείωσις stoica la concezione di un istinto primario come impulso al possesso e al dominio (Ferrary 1977, 142), ne combatte la pretesa di istituire natura e legge come un valore assoluto. Non a caso, in *Epit*. 50.8 Lattanzio ribadirà che Carneade avrebbe sconfessato il tipo di giustizia propugnato dagli Stoici, non perché pensasse che essa fosse da disprezzare, ma per dimostrare che i suoi fautori sostenevano sulla *iustitia* una tesi priva di *fundamentum stabile*, non avendo «nulla di certo né di inconfutabile» (*nihil certi, nihil firmi*).

91 La *sapientia* copre qui un'area semantica compresa «von Weisheit bis Klugheit» (Büchner 1984, 305): essa assume a tratti la connotazione del greco εὐβουλία, cioè l'abilità di cui il Trasimaco platonico (Pl. *Resp*. 1.343b–c) si fa arrogante portavoce, collocando l'ingiustizia dalla parte della σοφία e dell'ἀρετή. La *sapientia* è ridotta a ingiustizia, per cui la prima, espressione di egoismo, arriva a identificarsi con la propensione all'inganno e alla frode: Alesse 1994, 107–108.

tutto ciò che era loro, ritornando allo stato di ferinità primitiva e rimanendo *in egestate ac miseriis* (*Div. inst*. 5.16.4 = *Rep. test. ad* 3.12).[92]

È bene tuttavia precisare che la versione dell'intervento di Carneade/Filo figura in Lattanzio non solo come riassunto, cioè in forma di discorso indiretto (5.16.3–4 = *Rep*. *test*. *ad* 3.8, con la sintesi finale di 5.16.12), ma anche come duplice citazione diretta (5.16.5–7, introdotta da *inquit*; 5.16.9–11, da *dicebat enim*). Questa scelta dell'apologista lascia perplessi: il riassunto non sembra rendere interamente conto delle singole argomentazioni di Filo. Di fatto, in 5.16.5–12 (= *Rep. test. ad* 3.15), cioè nelle due sezioni che riportano il discorso diretto dello stesso Filo, col passaggio dagli argomenti politici (*communia*) a quelli privati (*propria*), gli esempi addotti da Lattanzio si dimostrano scarsamente congruenti con la sintesi che li precede. All'illustrazione di casi controversi, in cui chi inganna il proprio simile può farla franca, seguono situazioni di maggior peso (*maiora*), casi-limite in cui *nemo posset sine periculo vitae iustus esse*, fino al punto di salvare se stesso a spese della vita altrui. Questa casistica non sembra dunque illustrare quei comportamenti giusti, ispirati ad autentico altruismo, in grado di chiarire l'interrelazione fra *iustitia* e *sapientia*; si tratta viceversa di esempi che delineano una confutazione del principio epicureo per cui il *bonus vir* obbedisce alle legge per timore della punizione: è un tema che affiora anche nella sezione del palinsesto, di difficile collocazione (*Rep*. 3.12), dove viene respinta da Carneade/Filo un'argomentazione d'indubbia matrice epicurea, quella secondo cui l'uomo non sarebbe onesto per natura (ispirato spontaneamente da *bonitas et iustitia* in quanto tali), ma *quod vacua metu cura sollicitudine periculo vita bonorum virorum sit*. Gli *improbi* sono infatti oppressi da un'assillante preoccupazione (*scrupus*), e nessun frutto dell'*iniustitia* è tanto grande da compensare il loro costante senso di paura.[93] Si ha in sostanza l'impressione che, rimuovendo dal discorsol'argomento anti-epicureo dal discorso di Filo (arricchito viceversa di esempi nei due discorsi diretti), Lattanzio intenda insistere sull'equivalenza *iustitia*/*stultitia* (5.16.3; 12). Di fronte alla sostanziale *iniustitia* della condotta dei pagani, l'apologista rivendica

92 Sulla delegittimazione, operata da Carneade/Filo, del concetto di dominio come "secondo natura", quindi "secondo giustizia" (è la tesi di Lelio/Cicerone), si leggano le penetranti considerazioni di Pagnotta 2022, 123–126.

93 Per Ferrary 1977, 145–152, a fronte della puntualità nel resoconto dei due discorsi diretti di Filo (*Div. inst.* 5.16.5–11), la *summa* esposta in 5.16.3–4 non sarebbe attendibile: Lattanzio vi divideva in due l'intervento di Filo (1. dicotomia fra *ius civile* e *ius naturale*; 2. *iustitia* come *stultitia*: bipartizione ribadita in 5.16.12); in realtà, come si ricava dagli esempi riportati nei due discorsi diretti, il riassunto mancherebbe di una terza parte, quella appunto centrata sulla polemica anti-epicurea.

una *stultitia* per la quale i cristiani hanno affrontato le più atroci torture,[94] e, attraverso il richiamo a una *iustitia* che *suapte natura speciem quandam stultitiae habet* (5.14.2), si richiama alla celebre tesi paolina della *sapientia hominum* come *stultitia apud deum* (5.15.8).[95] Non sorprende in Lattanzio questa selezione tendenziosa degli argomenti esposti da Carneade/Filo: di fatto, l'assenza di una fedele riproduzione di quell'intervento sorprenderebbe in un filologo, non in un polemista.[96]

Per dare credibilità alla propria tesi, per cui la vera giustizia non apparterrebbe a questa terra, è logico che il discorso di Filo risultasse a Lattanzio di gran lunga più congeniale della risposta di Lelio. Il *Sapiens*, portavoce di Cicerone, contrapponeva a Filo la dimostrazione dell'esistenza di una conformità assoluta fra diritto e legge naturale come fondamento per lo Stato. L'*imperium* era considerato *iustum* perché dalla natura è concesso a tutti gli uomini migliori la capacità di dominare *cum summa utilitate infirmorum* (*Rep*. 3.21).[97] La legge di natura esige infatti, da una parte, che l'*animus* domini il *corpus*, come un re i suoi sudditi o un genitore i figli; dall'altra, che comandi alla *libido*, come un padrone ai suoi schiavi (*ut servis dominus*). Il dominio dell'anima sul corpo risponde a giustizia e saggezza, come quello dei padroni sugli schiavi: *domini autem servos ita fatigant ut optima pars animi, id est sapientia, eiusdem animi vitiosas imbecillasque partes, ut libidines, ut iracundias, ut perturbationes ceteras* (*Rep*. 3.22).[98] Sarebbe stata la difesa degli alleati a rendere Roma padrona del mondo, e conforme a legge di natura il dominio dei migliori: con il criterio assoluto della giustizia dovevano dunque apparire a Lelio/Cicerone compatibili la conquista e il dominio, secondo la prassi normativa che regolava gli *iura belli* (*Rep*. 3.24–26).[99]

Nella sostanza, facendo proprie le argomentazioni di Carneade/Filo, Lattanzio rimprovera a Lelio/Cicerone di aver fatto della politica romana, e delle implica-

94 Lactant. *Div. inst*. 5.12.7: *quae nobis mala et quomodo eventura essent propter iustitiam*; 5.12.11: *suam vero prudentiam prudentes, relinquant nobis stultitiam nostram.*

95 1 *Cor*. 3.19: *Sapientia enim huius mundi stultitia est apud Deum. Scriptum est enim: «Comprehendam sapientes in astutia eorum». Et iterum: «Dominus novit cogitationes sapientium quoniam vanae sunt». Nemo itaque glorietur in hominibus.* Sulla *stultitia* in Lattanzio, vd. Heck 1978, 171–172; Walter 2006, 215 n. 7.

96 L'apologista «a pu infléchir la signification du texte cicéronien pour l'adapter à son propos» (Ferrary 1977, 131).

97 August. *Contra Iul.* 4.12.61.

98 August. *De civ. D*. 19.21.42–49. Cfr. Non. II 1, 189 (= 155, 12 L): [*famulantur pro serviunt*] *est enim genus iniust<a>e servitutis, cum hi sunt alterius qui sui possunt esse; cum autem hi famulantur.*

99 Vd. 18–19.

zioni giuridiche dello *ius civile*, la realizzazione effettiva dello *ius naturale*:[100] di avere cioè avvicinato, fino alla loro integrazione, lo *ius civile* e lo *ius gentium*.[101] Nella presunzione che Roma, attraverso il suo *imperium*, abbia salvaguardato il *genus humanum* e assicurato la sua unità, agli occhi di Lattanzio Cicerone non aveva tuttavia saputo controbattere alla pungente aggressività di Carneade/Filo: *arguta haec plane ac venenata sunt ea quae Marcus Tullius non potuerit refellere* (*Div. inst*. 5.16.13).

Ma l'apologista non sembra essersi limitato a certe forzature, pur significative, nei confronti dell'intervento di Lelio, come quando sostiene che questi avrebbe lasciato *irrefutata* le argomentazioni di Filo, difendendo non la *iustitia naturalis*, ma la *civilis*;[102] colpisce viceversa, rispetto all'esposizione elogiativa del discorso di Filo, la scarsissima attenzione riservata da Lattanzio alle tesi di Lelio. Mentre nel quinto libro lo nomina soltanto per denigrarne la concezione della *virtus* dal punto di vista cristiano (*Div. inst*. 5.18.4–8),[103] l'unica presentazione favorevole nel sesto libro è costituita dalla ben nota citazione della *dei lex* di 6.8.6–9,[104] che tuttavia Lattanzio attribuisce direttamente a Cicerone, senza mai nominare Lelio. Questa studiata "rimozione" si rivela assai eloquente. Il passo ciceroniano (*Rep*. 3.27) era concepito come solenne esordio della risposta di Lelio all'attacco alla *iustitia* da parte di Carneade/Filo, per controbilanciarne «l'effet destructeur»;[105] ma Lattanzio si guarda bene dall'introdurre il brano come appartenente all'argomentazione di Lelio: la citazione dell'apologista non proviene infatti dall'acceso dibattito del quinto libro delle *Divinae institutiones*, dove la sua organica formulazione avrebbe tolto incisività al punto di vista di Carneade espresso da Filo, o lo avrebbe comunque fortemente ridimensionato. Lattanzio non avrà voluto correre questo rischio, poiché intendeva lasciare ampia libertà di movimento

100 Heck 1978, 179–181, ipotizza che Lattanzio riconoscesse in Gaio (*Inst*. 1.1–2) il nesso *ius civile*/*ius gentium* (diritto istituito dalla *naturalis ratio inter omnes homines*), nella sua configurazione stabile all'interno del sistema giuridico romano di età imperiale (su ciò, vd. Schulz 1968, 283–299; Ingremeau 2007, 397).

101 Cicerone impiega *ius gentium* o *naturā ius* per designare lo *ius naturale* (nozione giuridica attestata solo a partire dal II secolo d.C.: Colot 2016, 131 n. 119); ciò spiega la correlazione *naturā ius*/*ius civile* (in *Off*. 3.23 lo *ius civile* è sinonimo di *leges populorum*). In *Off*. 3.69 lo *ius civile* e lo *ius gentium* vengono associati: *quod civile, non idem continuo gentium, quod autem gentium, idem civile esse debet* («il diritto civile non può essere al tempo stesso diritto naturale, ma il diritto naturale deve essere anche diritto civile»).

102 Vd. 17 e n. 61.

103 Zetzel 2017, 310–311.

104 Vd. 15–16.

105 Ingremeau 2003, 46.

alla capacità argomentativa di Carneade/Filo.[106] Collocato invece nel sesto libro, al culmine di uno sviluppo, che abbiamo visto sapientemente orchestrato, di argomentazioni concettuali,[107] il motivo della solenne consacrazione divina della *humani generis societas* di 6.6.21 trova in 6.8.6–9 il suo sbocco più naturale: ma, in perfetta coerenza, nel nome di Cicerone, non certo di Lelio, che per l'apologista era emblema «de la fausse vertu des païens».[108]

1.3 *Agnitio dei*

Delle singole argomentazioni, con cui Lattanzio affronta in *Div. inst*. 6.5.1–9.24 il problema della *virtus*, confutando le tesi di Lucilio e di Cicerone, abbiamo potuto apprezzare l'incisività e l'appropriatezza, nonché la qualità di un'ornamentazione retorica mai fine a se stessa.[109] Ma la coerenza d'insieme dell'intelaiatura ideologica emergeva già a partire dalla trattazione dei temi inerenti alla *virtus* alla fine del quarto capitolo, dove l'apologista aveva insistito sulla necessità di operare una scelta morale, *cum semel proposita sint homini bona et mala*: ciascuno è tenuto a decidere quanto sia meglio *perpetuis bonis mala brevia pensare*, piuttosto che sopportare mali perpetui per ottenere beni caduchi (6.4.14). Era in quel contesto che la volontà divina metteva alla prova noi uomini, proponendoci, *ut possemus capere virtutem*, di contrastare un *adversarius* insidioso e irriducibile come il demonio (6.4.17). In tal genere di *terrena militia*, l'uomo è chiamato a sventare le minacce di questo perfido *hostis*, un antagonista non solo capace di trarre in inganno *pro cuiusque natura et moribus saeviens* (6.4.19), ma addirittura di accecare con l'illusoria luce della filosofia (*ut specie lucis excaecet*) coloro che cercano l'autentica saggezza, allo scopo di allontanarli dalla verità (6.4.23).[110] Per dissipare

106 In *Div. inst*. 5.16.2, Carneade, *quondam erant infirma quae a philosophis adferebantur, sumpsit audaciam refellendi, quia refelli posse intellexit*. Ingremeau 2007, 23, spiega la collocazione del passo ciceroniano nel sesto libro con le caratteristiche della *dei lex* (6.8.6: *illa sancta, illa caelestis*), la cui trascendenza mal si concilierebbe con la dimensione «tout humaine» del dibattito sulla *iustitia* condotto nel quinto libro.

107 Vd. 17–18.

108 Ingremeau 2007, 395.

109 Sulla retorica lattanziana come concreta tecnica di persuasione e strategia, non semplice gioco di abilità, vd. 197–198.

110 Satana ricorre alle sue *variae artes*, alternando astuzia a violenza (*De op. D*. 1.7: *colluctator et adversarius noster*; *Div. inst*. 3.29.15: *eos autem qui deum sciunt dolis et astu adgreditur, ut cupiditate aut libidine inretiat*; 6.7.5: *dux praevaricator et subdolus*; cfr. 6.6.3–5): Ingremeau 2007, 390 fa notare che in *Div. inst*. 4.30.2 anche le eresie (*plurimae sectae*) sono menzionate come *fraudes illius adversarii nostri*. Sul fatto che Dio stesso chiami l'*adversarius* (*hostis* in 6.4.17–19) a perse-

queste atroci ombre e sconfiggere l'*auctor malorum*, Dio ci ha illuminati contro l'errore e, di fronte al male, ci ha forniti dell'unica vera virtù, quella che viene dal cielo (6.4.24: *armavit vera caelestique virtute*).

Con questi presupposti, Lattanzio apriva il quinto capitolo: alla trattazione delle *singulae virtutes* aveva stabilito di anteporre la ricerca di un'adeguata definizione della *virtus*, in modo tale che la confutazione delle risposte dei filosofi pagani al quesito di fondo, *quid habeat officii* (6.5.1), gli permettesse di collegare organicamente l'attacco ai versi luciliani con la polemica anti-ciceroniana sugli *officia vivendi* (6.5.4).[111] Abbiamo rilevato con quale meticoloso fervore Lattanzio chiarisca, nei capitoli 6.5–9, la natura dei doveri dell'uomo verso Dio, arrivando a identificare nella *virtus* il concetto del *coniungi cum deo* come effettivo *primum iustitiae officium*. Per ottenere questo risultato, l'apologista procede con gradualità. In primo luogo, contrappone al carattere conoscitivo della *virtus* come *scire*, di provenienza socratico-platonica, un'istanza volitiva e pragmatica, consistente *in voluntate faciendi boni* (6.5.6);[112] successivamente, mette in luce l'inadeguatezza dei filosofi pagani, che nel loro angusto orizzonte *finem bonorum ad corpus et ad hanc vitam brevem rettulerunt* (6.6.6), e prende le distanze da Lucilio (1331–1332 M) sul tema dell'acquisizione e del buon uso dei beni (6.6.7–11).[113] A questo punto, muovendo dalla contestazione della tesi luciliana (1334–1335 M), di una *virtus* che si limiti a operare contro nemici privati e pubblici e unicamente in difesa dei *boni* (6.6.12), l'apologista polemizza con certi personaggi politici che distorcono il valore della *bonorum defensio* quando, *probitate ficta*, simulano comportamenti onesti, ma svelano il proprio carattere una volta acquisite posizioni di potere (6.6.12–18).[114]

Abbiamo anche sottolineato come l'attacco più virulento (6.6.19–25), sferrato contro il concetto di *virtus* inteso come salvaguardia dei *commoda patriai* (1337 M), evochi le spaventose conseguenze delle *virtutum eversiones*: abbattimento della società umana, cancellazione dell'innocenza e del rispetto dei beni altrui, soppressione della *iustitia*.[115] Se, pur con le migliori intenzioni, *specie virtutis in-*

guitare l'uomo, affinché questi combatta una meritoria battaglia, vd. Lettieri 2013, 48. Già nelle Scritture il demonio era evocato con vibranti espressioni antonomastiche: cfr. *Gv* 12.31: *nunc princeps huius mundi eicietur foras* (cfr. *Div. inst*. 2.14.5; 7.24.5; 26.1: *princeps daemonum*); 2 *Ts* 2.7: *Nam mysterium iam operatur iniquitatis*.

111 Vd. 17–20.

112 Questo carattere "volitivo" della *virtus* figura in Seneca: accanto a *Ep*. 16.1: *perseverandum est et adsiduo studio robur addendum, donec bona mens sit quod bona voluntas est* (su cui vd. Soldo 2021, *ad loc*.), cfr. per es. 20.5; 80.3 (con Loi 1965, 109).

113 Vd. 11.

114 Vd. 12.

115 Vd. 14–15.

ducti, i filosofi pagani hanno potuto afferrare a stento *umbras et imagines* di questa *virtus* (6.7.1–3), la loro ignoranza di Dio non ha comunque impedito l'intuizione di una *dei lex*, trascendente le leggi degli Stati e la giustizia umana, l'unica in grado di guidare verso *illud caeleste lumen* (6.8.1–5): in 6.8.6–9 questa folgorazione quasi profetica viene attribuita a Cicerone.[116]

Il conseguente mancato rispetto della *iustitia* come *ius divinum* ha malauguratamente indotto l'uomo ad adottare *gentis suae leges tamquam verum ius*: dal momento che le leggi della propria nazione di appartenenza non si ispirano alla *iustitia*, bensì all'*utilitas*, è inevitabile che le concezioni centrate sul relativismo utilitaristico abbiano spinto gli Stati (6.9.4: *populus ipse Romanus docet*) a perseguire politiche espansionistiche (6.9.4–7). Ciò spiega perché, in *Div. inst*. 6.9.7, l'apologista proponga una sorta di corollario della dimostrazione riguardante l'inaccettabilità del diritto feziale e della legislazione delle XII Tavole,[117] richiamandosi alla distinzione tra lo *ius ciuile*, che *pro moribus ubique variatur*, e la *vera iustitia*. È una giustizia messa da Dio a disposizione di tutti, ma ignorata da chi nega la sua esistenza: *vera iustitia, quam uniformem ac simplicem proposuit omnibus deus; quem qui ignorat, et ipsam iustitiam ignoret necesse est* (6.9.7). Si tratta di uno snodo cruciale, perché di fatto, dopo aver ribadito la valenza "politica" di una giustizia che non può riconoscersi nell'effimera e mutevole dimensione dello *ius civile*, Lattanzio si riallaccia al tema centrale della *virtus* con rinnovato vigore argomentativo, ma questa volta entro la più meditata prospettiva "etica", a lui più congeniale, di una giustizia che regoli la vita dell'individuo.[118]

L'esempio di Cimone Ateniese, uomo di altissima moralità (6.9.8–9), insegna che le *verae virtutes*, per quanto connaturate e senza dubbio encomiabili, sono insufficienti quando manca quel che più conta, cioè l'*agnitio dei*: in tal caso, abbiamo a che fare con una *iustitia* mutila, assimilabile a un corpo umano senza testa, il quale *et vita et omni sensu caret*. Le benemerenze di Cimone risultano dunque vane, in relazione ad *illud unum quod est maximum*, al punto che *frustra in his adsequendis laboraverit*. Certamente la carità e l'attenzione nei confronti degli indigenti dovevano apparire, ai lettori cristiani di Lattanzio, prefigurazioni

116 Vd. 15–16.

117 Vd. 19.

118 Quando il contesto lo richiede, Lattanzio privilegia gli aspetti legati alla condotta individuale piuttosto che a quella collettiva. Zetzel 2017, 311–312, sottolinea che, nel discorso di Furio Filo sulla *iustitia*, l'attenzione dell'apologista è rivolta «on individual morality, not the morality of states», e che la comunità cristiana non è mai considerata nel suo insieme: viceversa, la conclusione di Cicerone in *Rep*. 2.69–70 e la sintesi di Agostino (*De civ. D*. 2.21.30–35) preannunciano e descrivono, nel *De re publica*, un dibattito imperniato sulla giustizia degli Stati, senza alcun riferimento all'etica individuale.

dell'insegnamento di Cristo:[119] ma qui appare decisiva la sottolineatura che, affinché un corpo sia vivo e capace di sentire, anche la *agnitio dei necessaria est quasi caput et virtutes omnes quasi corpus*, requisiti essenziali di un *homo perfectus ac vivus* (6.9.11). Da tutto ciò deriva che i filosofi pagani, *etiamsi natura sint boni*, non possiedono né *doctrina* né *sapientia*, poiché ogni loro *virtus*, ignorando Dio, *sine capite est* (6.9.13).[120] Anche se vede, sente e parla, chi non crede nella divinità sarà cieco, sordo e muto:[121] ma non appena conoscerà Dio, *conditorem rerum parentemque* (6.9.14),[122] allora vedrà, sentirà e parlerà, poiché nel suo *caput* gli organi di senso ritroveranno la loro sede funzionale.[123] Posto allora che, per ottenere l'immortalità promessa da Dio, la *virtus* sia il fine autentico verso cui tendere, risulterà del tutto vano pretendere di piegarsi a quelle *virtutes* che sono invece solo fonte di *calamitates* e di *labores*: se infatti lo scopo della virtù fosse davvero *pati fortiter ac subire* tutto ciò che spaventa, come povertà, esilio, sofferenza e morte, che cosa avrebbe di positivo la *virtus*, al punto da indurre i filosofi che la propugnano, in primo luogo gli Stoici, a considerarla *propter se expetendam*? Non meraviglia neppure che questi finiscano col compiacersi (*delectantur*) di sofferenze ben superflue e vane, quando potrebbero vivere tranquillamente (6.9.19).[124]

119 Cimone (sulla cui *hospitalitas* cfr. Cic. *Off.* 2.64) viene esaltato «als grosser Everget und Musterbeispiel von Philanthropie» (Walter 2006, 244). Un passo come *Div. inst.* 6.9.8, *egentibus stipem dedit et pauperes invitavit et nudos induit*, richiama brani neotestamentari (*Mt* 25.35–6; *Lc* 14.13), mentre il tema della protezione dei deboli, tra le opere di misericordia, ricorreva già nell'Antico Testamento (*Is* 58.7; *Ez* 18.7). Lattanzio avrà tenuto presenti (Ingremeau 2007, 402) anche i ritratti di Cimone nella tradizione pagana: cfr. Nep. *Cim.* 4.1–4; Plut. *Cim.* 10.1–6.

120 In Lattanzio è marcata la differenza tra la conoscenza della verità, data dalla rivelazione cristiana in quanto *simplex*, *angusta* e *ardua* (cfr. rispettivamente *Div. inst.* 6.7.1; 4; 9), e la conoscenza, graduale e imperfetta, dei non-cristiani: su questo motivo, vd. soprattutto Walter 2006, 47–56; 62.

121 Spunti vetero-testamentari (*Dt* 29.4; *Jr* 5.21) ispirano per es. *Mt* 13.13: *Ideo in parabolis loquor eis, quia videntes non vident, et audientes non audiunt neque intellegunt*.

122 Sulla concezione di Dio come «creatore e padre del mondo» (*Div. inst.* 6.9.14 *conditor rerumque parens*), vd. 188.

123 La *ratio totius hominis* è centrale in Lactant. *De op. D.* 8.3: *eius prope divina mens* [...] *in summo capite collocata, tanquam in arce sublimis speculatur omnia*; il passo sembra risentire di Cic. *Nat. D.* 2.140, dove i sensi appaiono mirabilmente adattati a svolgere la loro funzione, in quanto *interpretes ac nuntii rerum* (scil. *superarum*) *in capite tamquam in arce*.

124 Per Ingremeau 2007, 197 n. 1, in 6.9.19 non sarebbe preso di mira l'orgoglio della *virtus* stoica, in quanto «une certaine complaisance» (*delectantur*) mal si concilierebbe con l'"autosufficienza" della virtù. Osserveremmo tuttavia che per Crisippo la virtù è «premio a se stessa» (*pro praemio*: Serv. *ad Aen.* 1.604 = *SVF* 3.45): la sua ἀυτάρκεια, come «capacità di accontentarsi del necessario e di sapersi procurare quanto serve per una vita felice» (Andr. *Path.* 23, 17 = *SVF* 3.272; cfr. Clem. Al. *Paed.* 2.247 = *SVF* 3.276), è essenziale per l'ἀρετή, che è a sua volta una τέχνη capace di produrre εὐδαιμονία (Alex. Aphr. *De anima lib. alt.* 159, 33 = *SVF* 3.66). Allora potremmo ipotiz-

C'è di più. Se, come certi filosofi sostengono, l'anima è mortale e la *virtus*, con la dissoluzione del corpo, *nihil futura est*, che senso ha fuggire i beni a noi donati, e dimostrarci in tal modo ingrati e indegni di fruire *divinis muneribus*? Per paradosso, saremmo in tal caso indotti a compiere crimini e atti empi, visto che dal perseguimento di questo concetto distorto della *virtus* deriverebbe un'assoluta *paupertas* (6.9.20). Se viceversa, come generalmente si sostiene, la *virtus* è tale per cui *constet ad eam nasci hominem*, allora occorre una *spes aliqua maior* su cui fondare il sollievo da mali e pene: una *virtus*, per quanto *dura*, in grado di compensare *acerbitatem suam maximo bono* (6.9.22). Questa tipologia di *virtus*, nell'invitare ad astenerci dai beni presenti, mira ad *alia maiora*, cioè alla *perpetua vita*: è l'unica che possa essere donata da Dio, il quale *virtutem ipsam proposuit* (6.9.23). Il primo passo verso la *sapientia* e l'autentica virtù consiste appunto *in dei agnitione et cultu* (6.9.24). È così che solo a partire da 6.10.1 Lattanzio, dopo aver risposto con accuratezza alla domanda *quid debeatur deo*, potrà diffusamente esporre *quid homini tribuendum sit*, illustrando caso per caso le *singulae virtutes* per lui degne di attenzione.[125]

La confutazione delle tesi di Lucilio e di Cicerone ci ha dunque consentito di ricostruire alcuni aspetti di una "fenomenologia" dell'*agnitio dei*. È ragionevole ora domandarsi in quale contesto autonomo si collochino i punti di vista dei due autori repubblicani, *al di là* dell'investimento di sé che l'apologista opera tendenziosamente su entrambi. A questo fine, si rende necessario un esame delle elaborazioni sulla *virtus* e sugli *officia vivendi*, staccate dal filtro di Lattanzio e ricavabili dal corpo vivo dei frammenti di Lucilio e delle opere di Cicerone: un esame da condurre sulla base della cornice storico-culturale che le loro idee lasciano intravedere, con particolare riguardo per il rapporto, diversamente instaurato da ciascuno, tra il *mos maiorum* e le aperture all'ἀρετή socratico-platonica ed ellenistica.

---

zare che l'ironia mordace di Lattanzio colpisca, più che il compiacimento, proprio l'εὐδαιμονία stoica in sé, "distorta" dall'apologista in puro *delectari*, in tal modo accentuando il forte contrasto tra le sofferenze *suparvacuae* e *inanes* e i *divina munera* di 6.9.20.

125 L'esposizione comprenderà infatti: la *misericordia vel humanitas* (6.10.3–14.1), sommo vincolo tra gli uomini realizzabile attraverso la *pietas* verso Dio e verso i propri simili; il contenimento degli *adfectus* (6.14.2–19.11); il buon uso delle *voluptates* legate ai cinque sensi (6.20.1–23.40); il perdono divino (6.24.1–25); infine, l'importanza del sacrificio, come *donum in perpetuum*, per fondare un *verus cultus* indissociabile dalla *iustitia* (6.24.26–25.16). Sulla struttura di questa sezione del sesto libro, vd. Ingremeau 2007, 25–38.

2 Lucilio fra «altrömische» *virtus* e dottrina greca

2.1 Riferimenti a filosofi e a scuole filosofiche. Altri impieghi di *virtus*

Anteponiamo allo studio del frammento sulla *virtus* (vv. 1326–1338 M di Lucilio) un'indagine specifica sulla presenza di filosofia greca nei suoi *sermones*, nonché una breve panoramica sulle testimonianze di *virtus* in altri frammenti. Come ogni poeta satirico, il Nostro opera entro un caleidoscopio di *personae*, che rendono notoriamente labile l'identificazione tra biografia e maschera letteraria:[126] attribuire dunque singole *boutades* a indirizzi ben riconoscibili di scuole filosofiche greche, o a singoli filosofi, appare molto spesso impresa ardua. Sui rapporti di Lucilio con la filosofia greca, partendo dal fondamentale studio di Giovanna Garbarino,[127] si registrano numerosi contributi critici nell'ultimo mezzo secolo.[128] Allusioni e richiami espliciti da parte del poeta sono contenuti in poco più di ottanta versi, la cui natura frammentaria consente ipotesi non sempre affidabili.[129] I frammenti sono qui collocati in ordine progressivo, sulla base della probabile data di pubblicazione:[130] ne dovrebbe guadagnare la ricerca d'insieme sugli orien-

126 Sulla *persona* nella tradizione satirica, vd. Bellandi 1973, 82 e n. 2; Citroni 1993, 326 e n. 20; Freudenburg 1993, 3–5; 14–16; 21–33; Mayer 2003, 71–78; per Lucilio, Gruen 1992, 274; Perruccio 2007, 14. Al di là della dimensione satirica, sulla nozione retorica di *persona* nel mondo latino e dei suoi antecedenti greci, imprescindibile Guérin 2009/2011, centrato sulle quattro *personae* di Panezio (Cic. *Off*. 1.107–121) e, in particolare, sull'immagine che l'oratore offre di sé nella *performance* pubblica (cap. I.2).

127 Garbarino 1973, II, 485–537.

128 Vd. sez. 2.2–4.

129 Pur rapportato ai 1380 versi superstiti, il dato, in sé esiguo, diventa significativo se si considera che quanto ci resta dell'opera luciliana è trasmesso soprattutto da citazioni di grammatici e di lessicografi, non da filosofi (Mayer 2007, 141).

130 La raccolta dei libri XXVI–XXX dovrebbe risalire al 131–129 a.C.; la seconda raccolta (I–XXI) fu composta (ma *non* pubblicata: Christes 1986, 72–73) nel periodo 105–103; il corpus dei libri XXII–XXV è da ritenere postumo (Christes/Garbugino 2015, 9–14; 216–218). Notoriamente controversa la biografia di Lucilio, che ruota intorno a tre possibili date di nascita. Nel dubbio se l'appellativo *senex* (Hor. *Sat*. 2.1.34) indichi l'età del poeta al momento della composizione dei *sermones*, oppure la sua arcaicità (Garbarino 1973, II, 485 n. 6), chi collochi la conoscenza di Clitomaco nel contesto dell'ambasceria greca del 155, dovrebbe mantenere il 180 come anno di nascita, accogliendo la tesi dello scambio con i nomi dei consoli del 148/147 (Hier. chron. 143e, 148e H calcolava 46 anni dal 103/102, data di morte). Di fatto, la scelta del 148 pregiudicherebbe non solo la partecipazione di Lucilio a Numanzia nel 133 (Vell. 2.9.4: *sub P. Africano Numantino bello eques militave-*

Open Access. © 2026 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783112238684-003

tamenti filosofici del nostro poeta; una ricerca, s'intende, ben lontana dal presupporre, secondo un meccanico ordine diacronico, «uno spostamento d'interessi e di simpatia da una scuola filosofica all'altra».[131] Se colpiscono la qualità e la profondità degli interessi filosofici di Lucilio, qualunque ipoteca sulla loro presunta evoluzione nel tempo poggia su fondamenti aleatori.

Tra i più antichi riferimenti pervenuti spiccano i rimproveri rivolti a un amico in una satira trocaica, forse di natura protrettica, del libro XXVI: *porro amici est bene praecipere, tueri, bene praedicere* (v. 611 M: «inoltre, un amico dovrebbe dare buoni consigli, proteggere, prevedere con accuratezza»); *curet aegrotum, sumtum homini praebeat, genium suum* / *defrudet* <*et*> *alii parcat* (618–619 M: «curi l'amico ammalato, non badi a spese per lui, rinunci al proprio interesse e abbia riguardi per l'altro»). L'implicazione del *praecipere* e del *praedicere* nell'ambito di regole di condotta, non sappiamo se seria o scherzosa, richiama i vv. 1334–1336 M del frammento sulla *virtus*.[132] Non è improbabile che, dando precetti a un amico[133] sui mali che affliggono anima e corpo, la satira toccasse un tema tradizionale nella filosofia greca, quello della corrispondenza tra la guarigione del corpo, grazie alla medicina, e l'eliminazione dei mali dello spirito, attraverso la filosofia: *principio physici omnes constare hominem ex anima et corpore / dicunt* (635–636); *paucorum atque hoc pacto si nil gustat internundino* (637); *animo qui*

rat; evento in sé inverosimile, ma non impossibile: Christes 1971, 12–17), ma soprattutto la familiarità sia con Scipione Emiliano (nato nel 185/184: Astin 1967, 12), sia con Clitomaco (nato nel 187/186, discepolo di Carneade dal 159/158 al 140/139, scolarca dell'Accademia dopo Cratete di Tarso nel 129/128: Diog. Laert. 4.67, con Ferrary 1988, 431). Infine, la data del 168/167, compatibile con alcuni di questi eventi, è ricavata (Cichorius 1908, 7–14) dal presunto errore di Gerolamo (*chron.* 148e H), che avrebbe letto nella sua fonte XLVI, invece che LXVI, come indicazione dell'età di Lucilio al momento della morte.

131 Garbarino 1973, II, 531. Ecco un quadro tematico dei riferimenti luciliani, ordinati in base alla numerazione di Marx 1904, I. Pitagora e Pitagorici: 635–640; 642; 643; 1189 M. Empedocle: 784–790. Democrito: 9. Sofistica / Socrate / scuole socratiche: 518; 709–710; 908; 1117. Platone e l'Accademia: 31; 495; 751–756; 758; 830–834. Aristotele e il Peripato: 1284–1286. Epicureismo: 203–205; 753. Stoicismo: 1; 550–553; 699–701; 715; 738; 742; 747–748; 1225. Riferimenti indeterminabili / influssi diatribici: 480–483; 484–489; 515–516; 611; 618–619; 624; 626; 806–807.

132 Risultano tuttavia generici, non solo il richiamo di Terzaghi 1934, 133–134 a difetti e a «colpe umane», cristallizzate nei «tipi» satirici di Hor. *Sat.* 1.4.25–38; 2.3.77–102; *Epist.* 1.1.28–40; ma anche l'accostamento dei vv. 618–619 M (Marx 1905, II, 229) a Sen. *Ep.* 9.8: *Sapiens* [. . .] *tamen habere amicum vult, si nihil aliud, ut exerceat amicitiam,* [. . .] *ut habeat aliquem, cui ipse aegro adsideat, quem ipse circumventum hostili custodia liberet.* Sui vv. 611 e 618, vd. Christes/Garbugino 2015, 238–241. Non è da escludere che Lucilio tenga presente una tradizione proverbiale incentrata sull'amicizia: la citazione enniana (*Trag. inc.* 351 Jocelyn) di Cic. *Am.* 64 (Prost 1996, 80–81) potrebbe risalire a Euripide (*Hec.* 1226–1227); per l'elogio dei buoni consigli di un amico, cfr. Plaut. *Curc.* 460: *qui monet quasi adiuvat* (con Tosi 2017, 1184).

133 Sul ruolo del *praeceptor amicorum*, vd. Puelma Piwonka 1949, 216.

aegrotat, videmus corpore hunc signum dare / tum doloribus confectum corpus animo obsistere (638–639); *idcirco omnes evasuros censent aegritudinem* (640); *neque prius quam venas hominis tetigit ac praecordia* (642); *vestimentis frigus atque horrorem exacturum putet* (643).[134] Dai Pitagorici allo stoico Crisippo, il parallelismo fra corpo e anima avrà potuto offrire a Lucilio spunti satirico-moralistici, centrati sui temi dell'analogia tra medicina e studio della sapienza e della corrispondenza tra malattie dello spirito e malattie del corpo.[135]

In una satira trocaica del libro XXVII non è chiaro se l'«intonazione morale»[136] abbia connotazioni filosofiche in qualche modo riconducibili allo stoicismo: *re in secunda tollere animos, in mala demittere* (699: «inorgoglirsi quando le cose vanno bene, abbattersi nella sfortuna»); *ceterum quid sit, quid non sit, ferre aequo animo ac fortiter* (700: «per il resto, sopportare con serenità e coraggio ciò che accade o che non accade»); *cum sciam nihil esse in vita proprium mortali datum* (701: «poiché so che niente nella vita è concesso all'uomo come proprietà esclusiva»). Sembra piuttosto trattarsi di concetti radicati in buona parte della

134 «In primo luogo, tutti i filosofi della natura dicono che l'uomo è fatto di anima e corpo» (635–636); «di pochi (giorni?), e se in questo modo non assaggia niente nei nove giorni (scil. fra un giorno di mercato e il successivo)» (637); «chi è malato nell'animo lo vediamo mostrarne i segni nel corpo» (638–639); «per questo pensano che tutti riescano a scampare alla malattia» (640); «e non prima di aver sentito il polso e il torace del paziente» (642); «potrebbe pensare di allontanare il freddo e i brividi con delle coperte (643)». La successione dei versi luciliani in Marx 1904, I, è stata dibattuta dai filologi fin da quando, in vista dell'edizione noniana del 1903, Lindsay 1901, 3–4; 89, individuò, in testi repubblicani giunti integralmente per tradizione diretta, corrispondenze fra l'ordine progressivo delle citazioni nel *De conpendiosa doctrina* e la successione in cui i passi citati si trovavano nell'opera tenuta presente da Nonio. Condividono e applicano a Lucilio questa «lex Lindsayana» (Churchill White 1980) Christes 1971; Garbugino 1980 e 1985; Mondin 2013; Christes/Garbugino 2015, 541–546; Poccetti 2018, 83 (con Breed *et al.* 2018, 21 n. 74). Le 41 fonti del *De conpendiosa doctrina* di Nonio comprendevano, accanto a 5 glossari in 8 *volumina*, 33 testi di 17 autori della latinità repubblicana, sia in *volumina* sia in *codices*: Deufert 2001, 148; Gatti 2014, xi–xvii; Schmidt 2020, 211–218. I due *volumina* di Lucilio contenevano rispettivamente i libri XXVI–XXX (*Lucilius lib.*) e I–XX (*Lucilius satyrarum lib.*): Chahoud 2007b, 72; Mondin 2013, 2; Gatti 2021, xii–xiii.

135 Per i passi filosofici più importanti, vd. Christes 1971, 61–71; Garbarino 1973, II, 506–507. Ma la presenza in 635 M di *anima*, «principio vitale», e in 638–639 M di *animus* come θυμός, non chiarisce se Lucilio sia consapevole di quella differenza concettuale che sarà invece posta da Lucrezio (3.136–207). Apparteneva alla riflessione greca il tema della fragilità del corpo, bisognoso della massima cura (Garbugino 1990, 225; 229); sulla serie 635–643 M, vd. Christes/Garbugino 2015, 256–259.

136 Garbarino 1973, II, 513.

poesia greca arcaica: è suggestiva l'ipotesi che 699 M possa presupporre l'ispirazione di una sentenza risalente ad Archiloco.[137] Viceversa, con 709–710 M: *[nec] sic ubi Graeci, ubi nunc Socratici carti? quidquid quaeritis, / periimus* («allora, dove sono finiti i Greci, dove gli scritti socratici? Qualunque cosa cerchiate, siamo perduti»), siamo in presenza di un interessante accenno a Socrate. Per George C. Fiske, il contesto affine di Hor. *Ars P.* 310: *rem tibi Socraticae poterunt ostendere chartae* attesterebbe il debito di Lucilio verso la letteratura socratica.[138] Meglio fondato appare tuttavia il confronto con un passo di Properzio: il *periimus* di 710 M fa pensare che in una situazione disperata – o particolarmente delicata – a ben poco potrebbero servire le dottrine greche.[139]

Un riferimento ironico alla *virtus* stoica potrebbe offrire il v. 715 M: *primum qua virtute <sese> servitute excluserit*, dove non è però da escludere l'allusione, del tutto antitetica, a una liberazione dalla *servitus* materiale, in senso proprio.[140] Riveste infine un certo interesse il v. 738 M: *certa sunt, sine detrimento quae inter sese commodent*, per il quale è stata sospettata la presenza di Panezio sulla base dell'affinità con Cic. *Off.* 1.51: *una ex re satis praecipit ut, quidquid sine detrimento commodari possit, id tribuatur vel ignoto.*[141]

137 A questo contesto è stato avvicinato Lucil. 698 M: *metuo ut fieri possit: ergo <anti>quo ab Arciloco excido*, testualmente insicuro, che non lascia identificare il punto su cui Lucilio si discosterebbe da Archiloco. L'invito a non abbattersi di fronte alle sventure, e a riconoscere il «ritmo che regola» l'uomo, è motivo dominante di Archil. 128 West: cfr. vv. 6–7 ἀλλὰ χαρτοῖσίν τε χαῖρε καὶ κακοῖσιν ἀσχάλα / μὴ λίην, γίγνωσκε δ'οἷος ῥυσμὸς ἀνθρώπους ἔχει. Italo Mariotti 1974, 137, rilevando l'incongruenza tra la riconosciuta derivazione da Archiloco (il τόπος della necessità di adattarsi alla variabilità della sorte è ripreso, nello stesso libro XXVII, ai vv. 701 e 702 M) e il presunto dissenso dal poeta di Paro, propone di leggere in 698 M *ergo quor*: se la felicità presente è destinata ad incrinarsi, «perché mi esalto, abbandonando la saggezza di Archiloco?».

138 Le argomentazioni di Fiske 1920, 113; 462, sono condivise da Puelma Piwonka 1949, 131. Per la resa luciliana di χάρτης con *cartus*, vd. Mariotti 1960, 78 e n. 3; Brink 1971, 339.

139 Prop. 2.34.28 indurrebbe a leggere *Socraticus* come genericamente "filosofico": *Quid tua Socraticis tibi nunc sapientia libris / proderit aut rerum dicere posse vias?* In ogni caso, né il passo oraziano di *Ars P.* 310, né la battuta di Properzio parrebbero alludere a specifiche scuole filosofiche, bensì a generica filosofia morale. Su questi motivi, vd. Brink 1963, 131 n. 1 (cfr. Petron. *Sat.* 5: *Mox et Socratico plenus grege mittat habenas / liber*); 136 n. 4; Fedeli 2005, 966.

140 Marx 1905, II, 257. Terzaghi 1934, 160 vi leggeva una *servitus* in senso figurato, come schiavitù delle passioni. Krenkel 1970, II, 415 pensa alla schiavitù d'amore (Prop. 3.25.3): su ciò, vd. Christes/Garbugino 2015, 269.

141 L'affinità fu notata da Marx 1905, II, 264–265, nonostante qualche dubbio dovuto al diffuso impiego di *commodare* («mettere a disposizione; applicare opportunamente») e di *detrimentum* (da Ter. *Hec.* 234 fino a Gaius *Inst.* 3.122): i due termini non sono comunque attestati altrove nello stesso contesto.

Una satira in senari giambici del XXVIII libro presentava un δεῖπνον ο συμπόσιον ateniese,[142] animato da una conversazione su personaggi e vicende della scuola accademica: *Chremes in medium, in summum ierat Demaenetus* (751); *ephebum quendam, quem pareutacton vocant* (752); *eidola atque atomus vincere Epicuri volam* (753); *adde eodem, tristis ac severus philosophus* (754); *Polemon et amavit, morte huic transmisit suam / scholen quam dicunt* (755–756); *persuade et transi, vel da quam ob rem transeas* (758 M).[143] Se non possiamo pronunciarci senz'altro a favore di un simposio caricaturale, non abbiamo neppure elementi che accertino in Lucilio un'esperienza diretta di personaggi e costumi attici, che il nostro poeta poteva benissimo ricavare da fonti filosofiche scritte.[144] Spiccano i grecismi dotti *eidola*, *atomus* di 753 M e *scolen* di 756 M, trascrizioni di εἴδωλα, ἀτόμους e σχολήν: tecnicismi filosofici destinati a grande avvenire.[145]

Molto meno sicuri i riferimenti alla filosofia dei settenari trocaici 747 M: *sarcinatorem esse summum, suere centonem optume* («essere un ottimo sarto, saper cucire molto bene un centone»), e 748 M: *in re agenda ipsa ridicula iactat se*

142 Fiske 1920, 162–165; 415. Terzaghi 1934, 171 n. 4 menziona il *lepidissimus liber* di Varrone menippeo (*Sat. Men.* 333 Krenkel) in Gell. 13.11, che trattava scherzosamente *de apto convivarum numero deque ipsius convivii habitu cultuque*.

143 «Cremete si era seduto nel mezzo, Demeneto sul primo letto del triclinio» (751); «un tipo di efebo che chiamano "pareutactos"» (752); «avrò grande piacere di prevalere sugli "eidola" e gli atomi di Epicuro (*oppure*: che gli "eidola" ecc. prevalgano)» (753); «aggiungi anche questo, (era) un filosofo accigliato e austero» (754); «e Polemone ebbe predilezione per lui, e alla sua morte gli affidò quella che chiamano la sua "scuola"» (755–756); «convincilo/i e cambia scuola, oppure spiega il motivo per cui lo fai» (758).

144 Per l'ipotesi di un viaggio di studi in Grecia da parte di Lucilio, vd. 39 n. 29. Si può supporre che Cremete e Demeneto, altrimenti ignoti, partecipino al convito come ospiti d'onore (Marx 1905, II, 268); Polemone (ca 350–276/275 a.C.), successore di Senocrate come scolarca dell'Accademia, maestro di Cratete (Garbarino 1973, II, 488 e n. 2), sostenne il confronto in ambito etico con lo stoico Zenone (Stanzel 2001, 6); non a caso, il filosofo accigliato e austero di Lucil. 754 M è identificato in Senocrate fin da Marx 1905, II, 269. Sulla base di 742 M (sempre del libro XXVIII), *Socraticum quidam tyranno misisse Aristippum autumant*, convince ancora l'ipotesi di Marx 1905, II, 266: poiché Panezio di Rodi menziona (Diog. Laert. 2.85), tra le opere di Aristone inviate a Dionisio siracusano, oltre a tre libri sulla Libia, anche una Χρεία, lo stesso Panezio potrebbe essere la fonte comune per Lucilio e per l'intero contesto di Diogene Laerzio, concernente il fondatore della scuola cirenaica (Christes/Garbugino 2015, 301).

145 Per l'uso snobistico di grecismi filosofici, vd. Puelma Piwonka 1949, 5; per il loro impiego dopo Lucilio, vd. Mariotti 1960, 73; le *atomus* luciliane diverranno *principia* e *primordia* in Lucrezio (Coffey 1976, 226 n. 152; cfr. Cic. *Fin.* 1.17 per *a.* come *corpora individua*). Suet. *gramm.* 18.3, *dimissa repente schola transiit ad Q. Sextii philosophi sectam*, ci dice che *transire* di 758 M può indicare il passaggio da una scuola filosofica all'altra (Christes/Garbugino 2015, 292–293).

de re t<amen> («nel fare una cosa di per sé ridicola, se ne compiace comunque»);[146] ma la filosofia rispunta nella gustosa parodia giambica dei vv. 784–790 M:

> [. . .] hoc cum feceris,
> cum ceteris reus una tradetur Lupo.
> non aderit: ἀρχαῖς hominem et stoechiis simul
> privabit, igni cum et aqua interdixerit.
> duo habet stoechia; adfuerit anima et corpore
> (γῆ corpus, anima est πνεῦμα), posterioribus
> stoechiis, si id maluerit, privabit tamen.[147]

In una scena da *palliata*, che forse riproduce un assalto alla casa di un lenone, si dichiara che il *reus* sarà consegnato al famigerato Lupo, il quale lo condannerà prima all'esilio (privazione di *ignis* e *aqua*), poi alla morte (perdita di *corpus* e *anima*).[148] Una situazione di vita quotidiana viene grottescamente innalzata a fattispecie di delitto, non solo attraverso la caricatura delle leggi delle XII tavole, nel loro capzioso formulario giuridico, ma soprattutto con un'arguta applicazione della teoria filosofica dei quattro *stoechia* (gr. στοιχεῖα); la burla gioca sul doppio senso della privazione di una ἀρχή («principio primo» e «carica pubblica») e sul vertiginoso impiego di una terminologia filosofica sproporzionata al caso giudiziario, un caso evidentemente «inammissibile in un tribunale romano».[149]

La presenza dei grecismi filosofici merita attenzione. Doveva trattarsi di una pratica alla portata delle persone colte già attiva nel II secolo a.C., o per tramite letterario o attraverso la conversazione con i Greci, diffusa specialmente a Roma e in Italia Meridionale:[150] anche per questa via, dunque, tracce di un soggiorno di

146 All'attraente congettura di Cichorius 1908, 150 e Terzaghi 1934, 168–169, secondo cui in 747 M il *sapiens* stoico si vanterebbe di saper fare tutto alla perfezione (cfr. Hor. *Sat.* 1.3.124), sembra forse da preferire il richiamo di Marx 1905, II, 267–268 all'espressione colloquiale *centones sarcire alicui* (Plaut. *Epid.* 455), equivalente del luciliano *suere centonem* (facezia di origine greca: cfr. Aeschn. 3.166 φορμορραφούμεθα, «siamo cuciti come una stuoia», «siamo ridotti male»).

147 «Quando avrai fatto questo, / l'imputato sarà consegnato a Lupo con tutti gli altri. / Supponiamo che non si presenti; egli lo priverà dei "principi" e degli "elementi", / quando gli proibirà l'uso del fuoco e dell'acqua. / Gli rimangono due "elementi"; ammesso che si presenti con anima e corpo / ("terra" è il corpo, l'anima è "soffio vitale"); di questi ultimi due / elementi tuttavia lo priverà, se lo preferirà.»

148 Non sarà da escludere il riferimento ad ambito empedocleo: Emp. *fr*. 37 Diels/Kranz, αὔξει δὲ χθὼν σφέτερον δέμας, αἰθέρα δ'αἰθήρ (con Leo 1906, 240–241). Su L. Cornelio Lentulo Lupo in Lucilio, vd. Gruen 1992, 284–285; Goh 2020; su 784–790 M, per l'opportuna sottolineatura di Lupo come *iudex improbus*, vd. Heurgon 1959, 48–50.

149 Mariotti 1960, 74; vd. Puelma Piwonka 1949, 15 n. 1; Garbarino 1973, II, 494–495. Sulle disposizioni di legge a carico di chi assale abitazioni private (*Dig.* 48.6.11), vd. Christes/Garbugino 2015, 297.

150 Mariotti 1960, 69.

Lucilio in Atene, benchè suggestive, sono solo ipotizzabili.[151] Ma vale la pena di sottolineare un aspetto più specifico di questa predilezione luciliana per i grecismi colti. A proposito del riferimento agli εἴδωλα in 753 M, il richiamo alla dottrina epicurea sulle sensazioni[152] testimonia in Lucilio quella dimestichezza con teorie gnoseologiche ellenistiche che viene confermata dalla dedica al poeta satirico del libro di Clitomaco sulla natura della percezione.[153] Il volume clitomacheo dovrebbe essere stato dedicato a Lucilio dopo il 140 a.C.: una data dunque congruente con l'epoca di pubblicazione della raccolta dei libri XXVI–XXX (131–129 a.C.).[154]

Pur in assenza di espliciti richiami alla filosofia, il frammento trocaico 806–807 M (XXIX libro) si lascia apprezzare per una valutazione di carattere etico, che presuppone una certa familiarità col pensiero greco: *cupiditas ex homine cupido, ex stulto numquam tollitur*.[155] L'avidità insaziabile dello stolto, la ἐπιθυμία, potrebbe permettere l'individuazione dello stoicismo come ambito filosofico di riferimento. Il perseguimento di questa *sapientia*, contrapposta alla *voluptas* come falsa *cupido*, riecheggia in Orazio: *At bona pars hominum decepta cupidine falso / «nil satis est», inquit, «quia tanti quantum habeas sis»* (*Sat.* 1.1.61).[156]

Nello stesso libro, i senari giambici 830–834 M sollecitano un confronto col *Carmide* di Platone, il cui riferimento a Socrate è di difficile collocazione:[157]

> et amabat omnes. Nam ut discrimen non facit
> neque signat linea alba <in albo marmore>,[158]

151 Sulla possibile visita di studio in Grecia da parte di Lucilio, vd. Garbarino 1973, II, 486–487.

152 Per gli εἴδωλα epicurei Cic. *fin.* 1.21, cfr. *fr.* 46, 9 Usener (= *simulacra* in Lucr. 4.35; 50); per l'αἴσθησις, cfr. p. 76.XXIV; *fr.* 247, 179 Usener, con Isnardi Parente 1974, 21; 162 n. 1; 225 n. 2; 228 n. 2.

153 Cic. *Luc.* 102, su cui vd. Reinhardt 2023b, 650–651.

154 Clitomaco e Lucilio potrebbero essersi conosciuti a Roma nel 155, opppure in occasione del soggiorno di Lucilio in Atene: su tutto ciò, vd. Knoche 1969, 43–44; Ferrary 1988, 429–433.

155 Diversamente da Marx 1904, I (806: *cupiditas ex homine*; 807: *cupīdo ex stulto numquam tollitur*, con sogg. *cupīdo*), Terzaghi/Mariotti 1966 leggono *ex homine cupĭdo* (in un verso unico, 854). Seguendo Lindsay, Christes-Garbugino 2015, 346 dividono così il verso: *cupiditas / ex homine <cupĭdo>, cupīdo ex stulto numquam tollitur*.

156 Puelma Piwonka 1949, 52 e n. 2.

157 Puelma Piwonka 1949, 269–70 legge in 830–834 M uno sviluppo del motivo epigrammatico alessandrino ispirato alla Μοῦσα παιδική (Straton. *AP* 12.5); ma le corrispondenze non sono calzanti (mentre Socrate non distingue tra i corpi belli, in Stratone vengono invece espresse chiare opzioni): a parte questo, suonano a nostro avviso banalizzanti simili variazioni sul tema dell'ἔρως παιδικός di Socrate.

158 In Pl. *Charm.* 154b, ammettendo di non essere un giudice pignolo della bellezza dei giovani, Socrate si paragona a un'inutilizzabile λευκὴ στάθμη (era invece rossa la «cordicella» usata dai carpentieri per misurare: Hom. *Od.* 21.121; Pl. *Phil.* 56b): l'integrazione *in albo marmore*, di Marx 1905, II, 288, è accolta da Garbarino 1973, II, 491 n. 2.

sic Socrates in amore et in adulescentulis
meliore paulo facie: sign<ab>at nihil
quem amaret[159]

Non è impensabile un'allusione a Socrate in 908 M, *tum illud epiphoni, quod etiam nunc nobile est* («allora pronuncia quell'espressione che è ben nota anche ora»), a patto di leggervi l'introduzione di un celebre detto del filosofo.[160]

L'*incipit* esametrico del primo libro luciliano è tramandato da Varrone (*ling*. 5.17 = *fr*. 1 M): *aetheris et terrae genitabile quaerere tempus*. Appare indubitabile il riferimento filosofico, forse nell'ambito di una *recusatio* nei confronti di chi esorta a un Περὶ φύσεως: il movimento concettuale era ricondotto da Friedrich Leo alla *lignée* stoica Zenone/Crisippo/Posidonio, come confermerebbe Diogene Laerzio (7.138).[161] Ma per Lucilio avrà forse contato il carattere filosofico-didascalico di alcune opere poetiche di Ennio, accanto a spunti delle *Saturae*.[162] Dal punto di vista linguistico, infatti, nell'impiego dell'aggettivo *genitabile*, neoformazione luciliana, potremmo leggere un'allusione caricaturale nei confronti dell'enniano *Romulus in caelo cum dis genitalibus aevum / degit* (*Ann*. 115 V^2).[163]

Si presenta viceversa molto problematica l'interpretazione dell'apostrofe *o curas hominum! o quantum est in rebus inane!* (9 M), *incipit* della prima satira di

159 «E amava tutti. Come infatti non fa alcuna differenza / e non lascia traccia una linea bianca <su marmo bianco>, / così (faceva) Socrate nell'amore per giovinetti / di bell'aspetto: non lasciava nessuna traccia / dell'oggetto del suo amore».

160 Garbarino 1973, II, 491 n. 4. Il luciliano *epiphoni* corrisponde al greco ἐπιφωνεῖ, trascrizione dotta che forse già Lucilio avvertiva in relazione al termine retorico ἐπιφώνημα (Mariotti 1960, 79).

161 Leo 1906, 227 (concorde Terzaghi 1934, 264 n. 4). Per Zenone la φύσις, identificabile con il λόγος, trasforma la materia in κόσμος, creando come fuoco che procede artisticamente alla γένησις: il concetto è attestato, per esempio, da Cic. *Nat. D.* 2.57: *ignem esse artificiosum ad gignendum progredientem via*.

162 Puelma Piwonka 1949, 191–193, ravvisa in Lucilio parodia di opere enniane, come *Epicharmus* ed *Euhemerus*; per le *Saturae*, cfr. 3–4 Vahlen^2: *contemplor / inde loci liquidas pilatasque aetheris oras*. Nonostante le riserve di Garbarino 1973, II, 500 n. 3, non escluderemmo un'allusione luciliana all'enniano Προτρέπτικον *sive Praecepta*, opera in trochei che invitava alla filosofia (Knoche 1969, 28). Per significativi *vestigia* di poesia enniana in Lucilio (presumibilmente parodici: cfr. vv. 4; 18; 1139; 1323 M), vd. Skutsch 1985, 779; 781–783.

163 Il luciliano *genitabile tempus* è un *unicum*, che ricalca γόνιμαι ὧραι di Arist. *Mund*. 5.397a 12 (Puelma Piwonka 1949, 97 n. 5): interessante la ripresa di Lucr. 1.11, *genitabilis aura Favoni*.

Persio, che alcuni interpreti, condividendone la collocazione del Marx come *fr*. 9, attribuiscono a Lucilio; altri (per errato scioglimento dell'abbreviazione *Luc*.) a Lucrezio; altri, infine, a rielaborazione lucreziana di Persio.[164] Nella prima ipotesi, non è del tutto certo che il motto *o curas hominum!* figurasse nel libro luciliano che risultava primo dei 21 indicati da Varrone.[165] La presenza di *inane* in Lucilio pone qualche interrogativo. È vero che non disponiamo di testimonianze (né democritee né epicuree) riferibili all'applicazione del concetto di κενόν dalla fisica alla sfera della filosofia morale; d'altra parte, Ermanno Malaspina ci fa giustamente notare[166] che Lucilio potrebbe avere usato *inanis* a prescindere dalle fonti greche, considerando che il concetto della futilità delle cose umane appartiene a una diffusa filosofia popolare.[167]

164 Sulla base del *commentum Cornuti* (*hunc versum de Lucili primo transtulit et bene vitae vitia increpans ab admiratione incipit*), Marx 1905, II, 6 attribuì a Lucilio (come v. 9) il primo verso di Pers. *sat*. 1.1: *O curas hominum, o quantum est in rebus inane!* Viceversa, Henss 1954, 159–161 riferì la nota dello scoliasta non a Pers. 1.1, bensì a Pers. 1.2: «*quis leget haec?» min tu istud ais? nemo hercule «nemo»?*, seguito nel 1974 da Gian Biagio Conte (= 1985², 57 n. 33, dove sottolinea in Lucilio il valore programmatico di una *recusatio* della Musa solenne) e da Degl'Innocenti Pierini 1981, 55–56. D'altra parte, l'attribuzione di Pers. 1.1 a Lucrezio presenta una seria difficoltà: la clausola *est in rebus inane* ricorre anche al di fuori del libro I del *De rerum natura*, indicato invece espressamente dallo scoliasta a Persio (la struttura di Pers. 1.1 riecheggia piuttosto Lucr. 2.14: *o miseras hominum mentes, o pectora caeca*). D'altra parte, all'identificazione di Pers. 1.1 come verso di Lucilio sembra opporsi l'inverosimiglianza di un adattamento filosofico lucreziano del termine *inane* (= κενόν), che Lucilio avrebbe impiegato (?) in senso traslato (impiego indimostrabile). Apparirebbe dunque più economico (con Conte e Pierini) presupporre un processo inverso, cioè un travisamento parodico di Lucrezio da parte di Persio 1.1, che – proprio tramite la connessione dei due emistichi, *O miseras hominum mentes, o* [. . .] (2.14) ed *est in rebus inane* (1.330) – manterrebbe nella satira prima il tono alto dell'invettiva lucreziana. L'impostazione di Friedrich Marx è tuttavia condivisa da Terzaghi/Mariotti 1966, 36; Kissel 1990, 109–112; Christes/Garbugino 2015, 20. In quest'orientamento, per Mazzoli 2008, 211–214, l'esordio *O curas hominum* sarebbe una degna apertura del *Concilium deorum*, con l'attacco di Lucilio ai costumi corrotti di Roma, e confermerebbe lo spirito luciliano dell'ὀνομαστὶ κωμωδεῖν nell'intera prima satira.

165 Mazzoli 2008, 210 su Varro *Ling*. 5.17: *A qua bipertita divisione Lucilius suorum unius et viginti librorum initium fecit hoc* (segue il menzionato v. 1 M: *Aetheris et terrae genitabile quaerere tempus*).

166 Ermanno Malaspina, *per litteras* (14 agosto 2025).

167 Per Kissel 1990, 111, un eventuale influsso su Lucilio deve essere democriteo: ma ciò non ci sembra necessario, perché Lucilio conosceva bene gli εἴδωλα di Epicuro (37). Per κενόν in Democrito, vd. Bailey 1928, 295 e n. 1; 297 e n. 2; 303 e n. 4. Non mancano testimonianze epicuree su κενόν: sull'epistola erodotea di Epicuro (*fr*. 35–83, p. 3 Usener); sul «vuoto» in Epicuro, vd. Isnardi Parente 1974, 157; 159.

Riconduce parodicamente alla scuola accademica, per bocca di Nettuno nel contesto del *concilium deorum*, l'accenno a Carneade in 31 M *non Carneaden si ipsum Orcus remittat* («nemmeno se l'Oltretomba rimandasse indietro Carneade in carne e ossa»), benché sia superfluo aggiungere che la fama dello scolarca, morto nel 129 a.C., dunque pochi anni prima della presunta composizione del primo libro luciliano, era diffusa in Roma fin dalla celebre ambasceria del 155 a.C.[168]

Per spiegare invece l'intonazione moraleggiante di un frammento del quinto libro (vv. 203–205: *nam si, quod satis est homini, id satis esse potisset, / hoc sat erat: nunc, cum hoc non est, qui credimus porro / divitias ullas animum mi explere potisse?*),[169] Friedrich Marx richiamava la massima epicurea ᾧ ὀλίγον οὐχ ἱκανόν, ἀλλὰ τούτῳ γε οὐδὲν ἱκανόν:[170] ma il tema dell'avidità insaziabile dell'uomo, a cui il saggio oppone la capacità di limitarsi ai bisogni naturali, è ben attestato anche nella riflessione cinica e nello stoicismo, fino a formare un τόπος diatribico.[171]

Il XV libro appare significativo per la contiguità tra il rifiuto canzonatorio dell'*epos* e l'attacco alla religione tradizionale romana (vv. 480–483; 484–489 M):

multa homines portenta in Homeri versibus ficta
monstra putant, quorum in primis Polyphemus ducentos
Cyclops longus pedes, et porro huic maius bacillum
quam malus navi e corbita maximus ulla
terriculas, Lamias, Fauni quas Pompiliique
instituere Numae, tremit has, hic omnia ponit.
ut pueri infantes credunt signa omnia aena
vivere et esse homines, sic isti omnia[172] ficta
vera putant, credunt signis cor inesse in aenis
pergula pictorum, veri nihil, omnia ficta.[173]

168 Su Carneade, vd. 24 n. 82. Per il ruolo di Nettuno nel *Concilium deorum*, vd. Cichorius 1908, 46–48; Terzaghi 1934, 268 n. 2; Heurgon 1959, 62–66; sul frammento luciliano, vd. ora Goh 2018.

169 «Se infatti ciò che è abbastanza per un uomo potesse essere sufficiente per me, / questo mi basterebbe; dal momento che così non è, come posso d'ora in poi credere / che una qualche ricchezza possa soddisfare il mio desiderio?».

170 Sul passo di Epicuro (fr. 473, 302 Usener), vd. Marx 1905, II, 85.

171 Garbarino 1973, II, 514; cfr. Diogene di Sinope in Diog. Laert. 6.38: ἔφασκε δ'ἀντιτιθέναι νόμῳ φύσιν (cfr. Telete, 38.10 Hense, con Terzaghi 1934, 319 n. 3). Heurgon 1959, 101–102, pensa invece a Sen. *Ep*. 119.7: *quod naturae satis est, homini non est*. Lucilio rimprovera l'intemperanza nei cibi in una scena che vedeva protagonista il *sapiens Laelius*: cfr. vv. 1235–1240; 1288 M.

172 Goulon 1978, 120 n. 54, si chiede se in 487 M sia davvero necessaria, «en dépit de l'hiatus», la correzione *omnia* in *somnia* (Lachmann 1876, accolta dagli editori successivi).

173 «Molte creature fantastiche, inventate nei versi di Omero, / gli uomini le credono mostri reali, primo fra tutti il Ciclope Polifemo / alto duecento piedi, e inoltre il suo bastone (lo credono)

Definito suggestivamente un «essai de critique philosophique» da Jacques Heurgon,[174] il duplice passo luciliano conferma la presenza di quei presupposti filosofici che motivano la critica razionalistica della religione ufficiale:[175] ad analoghe figurazioni si ispireranno, mossi da intendimenti diversi, Cicerone e Lucrezio.[176]

Un riferimento scherzoso alla dottrina platonica, oppure alla teoria degli ὄργανα ποιητικά aristotelici, è riconoscibile in 495 M: *scit poeeticon esse, videt tunica et toga quid sit* («sa come essere creativo, conosce bene cosa significhino (che differenza ci sia tra) tunica e toga»).[177] Che l'intero libro XV trattasse dei benefici della filosofia, per scongiurare la superstizione, l'avarizia e l'ira, non è ipotesi accertabile;[178] ma non può sfuggire una qualche affinità di 495 M con 515–516 M: *paenula, si quaeris, cantherius, servus, segestre / utilior mihi quam sapiens* («un mantello, se proprio vuoi saperlo, un cavallo castrato, uno schiavo e una coperta di paglia sono per me più utili di un sedicente filosofo»). Il passo è punteggiato da grecismi d'importazione popolare, introdotti in Roma dalla crescente fortuna eco-

più grosso / dell'albero maggiore di una qualunque nave da carico / Spauracchi e streghe, introdotti dai nostri Fauni e Numi Pompili, / (egli) li teme, e gli attribuisce ogni potere. / Come i bambini piccoli credono che tutte le statue di bronzo / abbiano vita propria e siano uomini reali, così costoro ritengono vere tutte queste cose, / e credono che batta un cuore nelle statue di bronzo: / pure gallerie di pittori, niente di vero, tutto inventato».

174 Heurgon 1959, 146.

175 Il rifiuto di *portenta* e *monstra* come «Eigentümlichkeit» dell'Epos sembra risuonare nella parte introduttiva dell'*Ars Poetica*: cfr. Hor. *Ars P.* 13: *non ut / serpentes avibus geminentur, tigribus agni*; 29–30: *qui variare cupit rem prodigialiter unam, / delphinum silvis adpingit, fluctibus aprum*, con Puelma Piwonka 1949, 118 e n. 2. Garbarino 1973, II, 511, accoglie la connessione (già ipotizzata da Marx 1905, II, 428) di 482 con 1142 M: *uno oculo, pedibusque duobus, dimidiatus / ut porcus*. Sulle istituzioni di Numa, cfr. Liv. 1.20; su Fauno, figlio di Pico, nipote di Saturno e padre di Latino, vd. Carandini 2014, 125; 165; 396–398.

176 In *Tusc.* 1.10–11, Cicerone confuta i miti che popolano l'Oltretomba dei poeti antichi, deplorandoli come assurdi vaneggiamenti; Lucrezio condanna le credenze superstiziose, alimentate dai poeti, in 1.102–111 (sulla credulità umana, paragonata a quella dei *pueri*, 2.55–58): vd. Degl'Innocenti Pierini 2004, 47–49; von Albrecht 2016, I, 223.

177 Arist. *Pol.* 1.1253b 33–1254a 17, con Garbarino 1973, II, 497 e n. 4; non a torto, Terzaghi 1934, 400 pensa alla distinzione platonica tra scienza pratica, produttiva e teoretica (Diog. Laert. 3.84): Christes/Garbugino 2015, 180–181.

178 Marx 1905, II, 179–192.

nomica di artigiani e commercianti:[179] la loro nuda concretezza è presentata come tale da rendere inservibile un *sapiens*.[180]

Forzando l'interpretazione di un passo del libro XVI, Friedrich Marx attribuiva a Lucilio una derivazione diretta da Empedocle della concezione del duplice genio, che accompagna ogni essere umano, enunciata da Censorino (*DN* 3.3 = *fr*. 518 M) e ascritta ad Euclide di Megara: *non nulli binos genios in his dumtaxat domibus quae essent maritae colendos putaverunt: Euclides autem Socraticus duplicem omnino nobis genium dicit adpositum, quam rem apud Lucilium in libro satyrarum XVI licet cognoscere*.[181] Appare tuttavia più prudente prestar fede alla testimonianza dell'erudito romano del III sec. d.C., confermando in Lucilio la buona familiarità con teorie filosofiche di scuola socratica.[182]

Nuovamente alla dottrina cinico-stoica rinviano i vv. 550–553 M, tratti da una satira del libro XVII che forse aveva a che fare con un furto di natura letteraria: *cetera contemnit et in usura omnia ponit / non magna: proprium vero nil neminem habere / «si non it, capito» inquit «eum, et si calvitur». Ergo / fur dominum* [. . .]?.[183] L'arguzia luciliana gioca sul significato di *proprium*, qui nel senso di stabile, duraturo (*perpetuum*). Nei primi due versi l'enfasi filosofica risulta demistificata dalla

179 Per l'importazione popolare di questi prestiti, vd. Mariotti 1960, 58–60; 70.

180 In Cic. *Nat. D.* 2.11, *Ad sapientes haec, non ad divinos referri solent*, l'etica teorica risulta competenza dei filosofi, mentre «una normativa dei comportamenti pratici» è di competenza dei *sapientes* (Timpanaro 1994, 334). Per le connotazioni negative di *sapiens*, vd. Hass 2007, 83; sull'inutilità del *sapiens*, Mayer 2007, 136.

181 «Alcuni hanno ritenuto che, almeno in ogni casa di coppie sposate, siano due i *genii* da venerare: viceversa, Euclide socratico dice che un duplice *genius* è posto accanto a ciascuno di noi; una notizia che è possibile trovare in Lucilio, nel libro XVI delle satire».

182 Contro Marx 1905, II, 193, Garbarino 1973, II, 492, opportunamente distingue il motivo del genio protettore romano in Censorino dalla dottrina empedoclea (*fr*. B 122 Diels–Kranz), centrata viceversa su μοῖραι καὶ δαίμονες. Euclide *Socraticus* (V–IV a.C.), allievo di Zenone eleatico e poi di Socrate, fondatore della scuola megarica, confutava gli avversari con una procedura che gli era rimproverata come capziosa tecnica eristica. Il suo virtuosismo era deriso da Timone di Fliunte (III a.C.: Diog. Laert. 2.107), il quale pare abbia composto tre libri esametrici di Σίλλοι, dove scherniva, da scettico, i filosofi dogmatici (forse non a torto, Fiske 1920, 152–154, identificava Timone tra le possibili fonti ispiratrici di Lucilio): non escluderemmo che il libro XVI di Lucilio contenesse un riferimento scherzoso al modo in cui Euclide avrebbe cercato di combinare la dottrina degli Eleati coi principi etici di Socrate: su Euclide, vd. Giannantoni 1983, I, 5–9; IIA 1–35; IIB 1; 16.

183 «Disprezza tutto il resto e punta tutto su godimenti di breve durata: / in realtà nessuno ha niente di proprio. / "Se non si presenta, lo si arresti", dice, "se cerca di sottrarsi, lo si arresti ugualmente". Dunque, / il ladro arresterà il padrone [. . .]?».

surreale cancellazione del concetto stoico di proprietà: «se nulla ci appartiene, non ha senso accusare qualcuno di furto».[184] Segue una parodia dello stile delle leggi delle XII tavole, non nuova in Lucilio,[185] imperniata sull'ellissi dei soggetti che, attraverso la canzonatura di una risibile sofistica, produce una paradossale ambiguità giuridica: il derubato, non presentandosi in giudizio e cercando sotterfugi, finirà con l'essere arrestato dal ladro.[186]

In chiusura, presentiamo alcuni frammenti esametrici di sede incerta (attribuibili ai libri I-XXV oppure XXVIII-XXX), per i quali non è possibile ipotizzare alcuna datazione. *Sophista* è impiegato come insulto in 1117 M: *es, ait quidam, senium atque insulse sophista* («"tu sei", dice uno, "un vecchio relitto, e, stupido come sei, un vero sofista"»).[187] La dottrina stoica, in uno dei suoi più noti paradossi, è bersaglio di 1225–1226 M: *nondum etiam <qui> haec omnia habebit, / formonsus dives liber rex solus ut extet* («al punto tale che anche chi avrà tutto questo non possa risultare ancora bello, ricco, libero, re»), come annota Porfirione nel commento a un noto passo oraziano (*si dives, qui sapiens est, / et sutor bonus et solus formosus et est rex / cur optas quod habes?*).[188] Il proverbiale motivo stoico, del saggio che possiede abbastanza beni perché non gli manchi nulla per una vita felice, è ben testimoniato da una tradizione di pensiero, suggellata dal suo porsi come μόνος ἐλεύθερος, in quanto «riscattato dalla più oppressiva delle padrone, la vuota opinione».[189] Con lo stravagante sillogismo del fr. 1284–1286 M non è da escludere che fossero nuovamente presi di mira artificiosi sofismi, come nell'attacco al *sophista* di 1117 M: *quis hunc currere ecum nos atque equitare videmus, / his equitat currit*que*: oculis equitare videmus: / ergo oculis equitat*.[190] Poco

184 Garbarino 1973, II, 512.

185 Su Lucil. 784–790 M, vd. 39.

186 Terzaghi/Mariotti 1966, 53 propongono un calzante confronto con *Lex XII tab*. 1.1: *«ni it antestamino; igitur en capito»*; 1.2–3: *«si calvitur pedemue struit, manum endo iacito»* (vd. Warmington 1938/1967, 424–427).

187 In senso spregiativo, *sophista* ha in Lucilio la connotazione di *philosophe* in Plaut. *Rud*. 986 (con Garbarino 1973, II, 496 n. 1); su *sophista* e *sophos*, vd. Charpin 1991, III, 257.

188 Porphyr. *ad Hor. Sat.* 1.3.124: *Porro autem Stoici existimant, perfectae sapientiae virum omnia habere; in quo sensu et Lucilius versatus sic ait: nondum etiam haec omnia habebit formosus, dives, liber, rex solus*; Ps. Acro *ad Hor. Epist*. 1.19.19: *negant Stoici quemquam liberum esse praeter sapientem* (cfr. Hor. *Epist*. 1.1.106–108). Sul paradosso stoico del "saggio calzolaio" in Sen. *Ep*. 90.23, vd. Citti 2012, 53–62.

189 Philo *Sobr*. 2.226, 16 (= *SVF* 3.603: trad. Radice 2002, 1281); vd. anche *SVF* 3.567; 607–610; 628–630, con Vegetti 2010, 273–274. Numerose le "variazioni" romane sul tema: Cic. *Mur*. 61; *Fin*. 3.75; Varro *Sat. Men*. 245 Krenkel; Diog. Laert. 7.121; su *SVF* 3.589–603, vd. Fiske 1920, 405–408; Puelma Piwonka 1949, 100.

190 «Per noi che vediamo questo cavallo correre e andare al galoppo, / il cavallo galoppa e corre; con gli occhi lo vediamo galoppare: / dunque galoppa con gli occhi».

avrà contato dove Lucilio trovasse spunti (Platone, Aristotele o Crisippo),[191] dal momento che, indipendentemente dalla matrice filosofica, apparteneva al suo gusto la parodia di ragionamenti astratti e cavillosi. Si sarà qui trattato di una facezia originata da un sofisma (*oculis equitare videre* poteva equivalere a *oculis equitare*): come c'era da aspettarsi, Gellio coglie molto bene lo spirito di Lucilio, *vir adprime linguae Latinae sciens*.[192]

La sua già menzionata presenza in 715 M[193] si aggiunge ad altre preziose testimonianze luciliane sulla *virtus*. La connotazione "militare" di *virtus* emerge da 225 M (libro V) *macte, inquam, virtute simulque his viribus esto*,[194] citato da Servio (*ad Aen*. 10.641: *Macte nova virtute, puer: sic itur ad astra*) nel commento al passo virgiliano in cui Ascanio uccide in battaglia il suo primo nemico. Le congratulazioni espresse in Lucilio dal parlante, giocando sull'espressione idiomatica *macte virtute*[195] e sull'allitterazione *virtute/viribus*,[196] presuppongono un contesto ironico, reso dagli interpreti come «Bravo, for your valour»[197], oppure «Bravo deinem Heldenmut».[198]

Non presenta problemi l'accezione di *virtus*, come complesso di «pregi» di una proprietà terriera, in 532–533 M (libro XVI) *«fundi delectat virtus te, vilicus paulo / strenuior si evaserit»*;[199] mentre per il v. 715 M del libro XXVII abbiamo ipotizzato in precedenza possibili riferimenti a dottrina filosofica stoica: *primum*

191 Marx 1905, II, 406; Puelma Piwonka 1949, 100 n. 5; Garbarino 1973, II, 495 n. 2; Christes/Garbugino 2015, 435.

192 Gell. 18.5.9 cita il passo luciliano premettendo che *«equitare» [. . .] et homo equo utens et equus sub homine gradiens dicebatur* (Terzaghi 1934, 405). La predilezione per il cavallo giocava un ruolo importante in Lucilio: su 1041–1044 e 1275 M, e sulla «imagery» luciliana, vd. Martyn 1966, 496–497; Hass 2007, 138; Christes/Garbugino 2015, 485.

193 Vd. 37.

194 «"Complimenti", dico io, "per il tuo coraggio e al tempo stesso per questa dimostrazione di forza"».

195 Originariamente vocativo di *mactus* ("onorato": cfr. Cato *Agr*. 134.2 *mactato*; Serv. *Ad Aen*. 9.641; Paul. Fest. 125 M: *mactus: magis auctus*), *macte* viene impiegato in formula solenne da Catone (*Agr*. 139: *harumce rerum ergo macte hoc porco piaculo immolando esto*); cfr. Cic. *Att*. 12.6a.1 (in forma colloquiale); Liv. 7.36.5.

196 Marx 1905, II, 91 richiama Cic. *De or*. 2.120: *alterum est, in quo oratoris vis illa divina virtusque cernitur*; tuttavia, l'accostamento *virtus/vis*, semanticamente molto dubbio, appare comunque in età tarda: Ernout/Meillet 1959, 740; McDonnell 2006, 73 n. 3.

197 Warmington 1938/1967, 77.

198 Christes/Garbugino 2015, 79.

199 «"I pregi della tua proprietà terriera ti procurano gioia, se il tuo amministratore si mostra un po' più attivo"». Analoga la preoccupazione catoniana per il *praedium* (*Agr*. 1.2): *solo bono, sua virtute valeat*.

qua virtute <*sese*> *servitute excluserit*[200]: tuttavia, anche accreditando l'ipotesi di un «esclavage de la passion»,[201] non dovrebbe essere in discussione la connotazione di *virtus* come «coraggio, bravura, capacità»: «Tüchtigkeit» è la resa di Werner Krenkel.[202]

Di altre tre testimonianze luciliane, al di là della loro problematica collocazione, appare difficile negare connotazioni "etiche".[203] In due frammenti del libro XXX (1085 *et virtute tuae*[204] *et claris conducere cartis*: «che corrisponda tanto al tuo valore quanto a un'opera impegnativa »; 1084 *haec virtutis tuae* <*c*>*artis monumenta locantur*: «queste testimonianze del tuo valore sono esposte in forma di libro»),[205] non è facile resistere alla tentazione di scorgere la fonte della *iunctura* oraziana *virtus Scipiadae* (*Sat.* 2.1.72). Friedrich Marx richiamava Hor. *Sat.* 2.1.16–17 *Attamen et iustum poteras et scribere fortem, / Scipiadam ut sapiens Lucilius*: la qualità *integrale* della *virtus* scipionica emerge comunque bene dall'abbinamento col successivo 2.1.69–74, dove è la *sapientia* di Lelio ad integrare la *virtus* dell'Emiliano:

> primores populi arripuit populumque tributim,
> scilicet uni aequus Virtuti atque eius amicis.
> quin ubi se a volgo et scaena in secreta remorant
> virtus Scipiadae et mitis sapientia Laeli,
> nugari cum illo et discincti ludere, donec
> decoqueretur holus, soliti.[206]

Altrettanto problematico risulta individuare a quale opera letteraria si riferiscano le *cartae* luciliane nei due frammenti.[207] Poiché oggi si crede sempre meno a un

200 «In primo luogo, grazie a quali meriti si è affrancato dalla schiavitù».

201 Charpin 1979, II, 163.

202 Krenkel 1970, II, 415; «Vorzüge» è la resa di Christes/Garbugino 2015, 269.

203 McDonnell 2006, 124.

204 Leggiamo in 1085 M *virtute* come dativo, con Krenkel 1970, II, 573 e Christes/Garbugino 2015, 376, rispetto al tràdito *et virtute tua* (per *conducere* con dativo = *convenire*: Cic. *Off.* 3.90). La congettura (Müller 1872) trova convalide epigrafiche (*CIL* XIV 2090: *Iunone Seispitei Matri*, su cui vd. 4 n. 9) e letterarie (Prop. 4.8.10: *cum temere anguino creditur ore manus*, con Garbugino 1985, 79 n. 77).

205 L'inversione nell'ordine dei due frammenti è dovuta all'applicazione della "lex Lindsayana" (36 n. 134). Sul carattere della *virtus*, quale emerge in questi versi, vd. Hass 2007, 82 n. 179.

206 «Si avventò sui personaggi più in vista della popolazione e sulla popolazione tribù per tribù, / ben inteso, indulgente verso la sola Virtù e i suoi devoti. / Anzi, quando si appartavano dalla folla e dalla scena pubblica / il virtuoso Scipione e il calmo e saggio Lelio, / avevano l'abitudine di scherzare con lui e di divertirsi in tutta confidenza, / finché le verdure finivano di cuocere». Su questi temi, vd. Marx 1905, II, 345; Garbugino 1985, 81; Freudenburg 2021, 60; 74–76.

207 Per la resa luciliana di χάρτης con *cartus* (709–710 M), vd. 37.

riferimento al poeta Ostio (il cui *Bellum Histricum* celebrava C. Sempronio Tuditano),[208] la *recusatio* luciliana potrebbe riguardare una celebrazione impegnativa della *virtus* di Scipione: in quest'ordine di idee, accanto ai resoconti storici di Rutilio Rufo e Sempronio Asellione, la cui partecipazione alla campagna numantina è ben testimoniata,[209] potrebbe risultare appropriata la perduta monografia numantina di Polibio, menzionata da Cicerone.[210]

Con 1105 M *animo ac virtutibus*,[211] di incerta collocazione (libri I–XXV, XXVIII–XXX), si affaccia un côté "comico-realistico": è Donato a confermare che, con i *veteres*, Lucilio impiegava *per ironiam virtutes pro flagitiis.*[212] Anche gli esametri del *fr*. 1119–1120 M (*aurum atque ambitio specimen virtutis utrique est: / tantum habeas, tantum ipse sies tantique habearis*)[213] sono di collocazione incerta, ma il tessuto satirico appare meglio identificabile: da uno scolio a Giovenale (3.143–144 *Quantum quisque sua nummorum servat in arca, / tantum habet et fidei*)[214] si può dedurre come il poeta di Aquino abbia condensato, nell'immagine concettuale della *fides*, l'effetto del cumulo anaforico luciliano *tantum* [. . .] *tantum* [. . .] *tanti*, esplicativo della lapidaria sentenza iniziale. L'autentico saggio di *virtus*, offerto da entrambi i personaggi, è reso da Krenkel con «das Ideal männlichen Lebens».[215]

208 Come voleva Cichorius 1908, 185–188, seguito da Terzaghi 1934, 256, Warmington 1938/1967, 329, e Krenkel 1970, II, 571 (con dubbi da Charpin 1991, III, 48). Per Tuditano, vd. Astin 1967, 238–240.

209 App. *Hisp*. 88; Gell. 2.13.3.

210 Cic. *Fam*. 5.12.2, con Astin 1967, 4 n. 4. In questa direzione muove Garbugino 1985, 82 e n. 86, di cui riterremmo condivisibile, in quanto intonato all'*humilitas* del *sermo*, l'accostamento alla *recusatio* virgiliana, rivolta a Varo, in *Ecl*. 6–7: *namque super tibi erunt qui dicere laudes, / Vare, tuas cupiant et tristia condere bella*.

211 «Grazie al coraggio e alle scelleratezze».

212 Donat. *ad Ter*. *Ad*. 176: *si possiderem, ornatus esses ex tuis virtutibus*.

213 «Oro e ambizione sono per entrambi segni distintivi del valore: tanto potresti avere, tanto saresti davvero e tanto verresti considerato».

214 *Schol*. *Iuv*. 3.143–144 *Lucilius "aurum atque ambitio: specimen virtutis utrique est. Tantum habeas, tantum ipse sies tantique habearis"*.

215 Appare controversa l'identificazione dei due personaggi politici. Marx 1905, II, 355 pensava ad Aulo e Spurio Albino, consoli nel 110 e 109 (Sall. *Iug*. 36–39); Cichorius 1908, 333–334, richiamava L. Aurelio Cotta e Ser. Sulpicio Galba, consoli nel 144, sul cui abbinamento Scipione si esprime in termini dispregiativi in Val. Max. 6.4.2. A proposito del tema proverbiale delle ricchezze che danno valore, Tosi 2017, 1612–1613, fa risalire a fonti greche (Alc. *fr*. 360.3 Voigt; Pind. *Isthm*. 2.15) significative sentenze riprese da autori latini: Hor. *Sat*. 1.1.62, *tanti quantum habeas sis*; Sen. *Ep*. 115.14, *quantum habuit fuit* (cfr. Petron. *Sat*. 77; Plut. *Cupid. divit*. 7); l'oro che tutto apre, perfino porte di bronzo e d'acciaio, è motivo menandreo (*fr*. 826 Jäkel), che ricorre in Apuleio (*Met*. 9.18, con Tosi 2017, 1616). Sulla valutazione degli uomini in base alle classificazioni sociali, si veda l'importante contributo di Pennacini 1968, in part. 325–329; Garbugino 1984,130–131; su 1119–1120 M, vd. Lévy 2017, 206.

2.2 Il *pretium persolvere* tra *honestum* e *bona*: bene morale e beni "preferibili"

Fa storia a sé la più lunga e celebre attestazione luciliana sulla *virtus*, il frammento 1326–1338 Marx, che poggia su fondamenti filosofici articolati e pone difficili problemi interpretativi. Riproponiamo il testo,[216] che verrà qui di seguito ampiamente commentato.

«Virtus, Albine, est pretium persolvere verum
quis in versamur, quis vivimus rebus potesse;
virtus est, homini scire id quod quaeque habeat res;
virtus, scire, homini rectum utile quid sit, honestum,
quae bona, quae mala item, quid inutile turpe inhonestum;
virtus, quaerendae finem re scire modumque;
virtus, divitiis pretium persolvere posse;
virtus, id dare quod re ipsa debetur honori,
hostem esse atque inimicum hominum morumque malorum,
contra defensorem hominum morumque bonorum,
hos magni facere, his bene velle, his vivere amicum,
commoda praeterea patriai prima putare,
deinde parentum, tertia iam postremaque nostra».

Nel testo luciliano si presenta subito problematica l'identificazione dell'interlocutore della *persona loquens*:[217] *Albinus* è il *cognomen* di uno dei sei *Postumii* cronologicamente compatibili con i dati prosopografici relativi alla seconda metà del II sec. a.C.[218] Se, come si tende a ritenere, il frammento luciliano apparteneva a una satira esametrica contenuta nei libri XXVIII–XXX,[219] risalenti al

216 Vd. 4.

217 «If only we knew the context, and the speaker»: Kirk Freudenburg, *per litteras* (31 gennaio 2020).

218 Per quanto riguarda i *Postumii Albini*, vd. Raschke 1990, 364–369. Se il *fr*. 1326–1338 M faceva parte dei libri esametrici I–XXV (105–103 a.C.: Corpet 1845, 118; 221–222; Diehl 1935, 145), la scelta cadrebbe su uno dei due Albini di età giugurtina, segnati entrambi con marchio d'infamia. Aulo (*cons*. 99), *legatus* del fratello Spurio (*cons*. 110) a capo dell'esercito contro Giugurta, dopo una condotta militare insensata (Sall. *Iug*. 38.1), viene sconfitto nel 110, e stipula con Giugurta una *pax ignominiosa* (Liv. *Per*. 64.3), che il Senato rifiuta di ratificare: nel 108 una *quaestio exercita aspere violenterque* (Sall. *Iug*. 40.5) condanna anche il fratello Spurio, che aveva invano ripreso le operazioni belliche, tentando di placare il risentimento comune contro Aulo (Cic. Brut. 128). Sui due fratelli in Sallustio, vd. La Penna 1969, 178–179; 185; sul loro discredito pubblico, Vogt 1975, 285; Elvers 2001a, 224.

219 Vd. 3 n. 5.

131–129 a.C.,[220] entrerebbero in causa i fratelli Aulo (*cons*. 151) e Spurio (*cons*. 148): come bersaglio degli strali luciliani, il secondo non è sembrato attendibile ai più (benché sulla scorta di motivazioni, a nostro avviso, ancora non del tutto convincenti).[221] Considerazioni diverse hanno fatto quindi propendere la maggior parte dei critici per Aulo Postumio Albino:[222] certi atti di non specchiata moralità, oltre alla sua proverbiale ellenomania, potrebbero aver suggerito a Lucilio il ritratto di un esempio illustre di degenerazione morale.[223]

L'apprezzamento ciceroniano di Aulo sembra tuttavia coesistere con qualche difficoltà col profilo del personaggio: egli è presentato (*Brut*. 81) come *et litteratus et disertus*, figura di spicco tra gli oratori che fiorirono *vivo Catone minores natu*. La sua stessa opera storica in greco lo segnalava come *doctum sane hominem*;

220 Vd. 34 n. 130.

221 *Sp. Postumius Albinus Magnus*, pretore nel 151, nel 148 da console si oppose alla candidatura consolare dell'Emiliano per il 147; ma l'appoggio di buona parte del Senato non bastò a prevalere sulla minaccia del *veto* tribunizio (Astin 1967, 65–67). Al 148 risale, per opera dello stesso console Spurio, la costruzione della *Via Postumia*, che univa Genova ad Aquileia (*CIL* I² 624). È vero che l'opposizione di Spurio a Scipione non era fondata su argomenti personali, bensì costituzionali; ma i rapporti politici tra i due non ne risentirono positivamente (Astin 1967, 91–92): un'ostilità di tale natura si poteva benissimo prestare a una battuta di spirito da parte di Lucilio.

222 L'ipotesi, avanzata da Müller 1872, 273 (Marx 1905, II, 426), viene ripresa da Cichorius 1908, 352–354, e da Astin 1967, 91 n. 9 (con dubbi da Diehl 1935, 145 e da Warmington 1938/1967, 393); non si pronunciano Christes/Garbugino 2015, 432; vi ritorna ora Grillo 2018, 288–290.

223 Raschke 1990, 368. *Tribunus militum* nel 168/167 contro Perseo di Macedonia, a lui affidato in custodia dopo Pidna (Liv. 45.28.11), Aulo era *praetor urbanus* nella seduta senatoria che nel 155 accolse la delegazione dei filosofi ateniesi Carneade, Critolao e Diogene (Cic. *Luc.* 137). Dopo aver negato il ritorno in Grecia a Polibio e agli Achei trattenuti in Italia (Polyb. 33.1.3–8), nel 154 indusse Prusia II di Bitinia alla pace con Attalo II di Pergamo (Polyb. 33.13.4–10). Da console (151), affrontò con durezza le difficoltà di reclutamento per la guerra in Spagna (Liv. *Per*. 48.16; App. *Hisp*. 49). Fu consigliere di L. Mummio per la sistemazione della Grecia, dopo la guerra acaica del 147 (Cic. *Att*. 13.30.3). Per natura «chiacchierone, logorroico e altezzoso» (Polyb. 39.1.2 στωμύλος καὶ λάλος καὶ πέρπερος), esibiva stucchevoli modi grecizzanti; compose un ποίημα e una πραγματικὴ ἱστορία, nel cui proemio chiedeva indulgenza per la scarsa padronanza del greco, suscitando la sferzante ironia di Catone (Polyb. 39.1.4–8; Plut. *Mar*. 12.6–7, con Ferrary 1988, 544; Kierdorf 2001, 223; Musti/Thornton 2006, 342). Ma fu più grave l'accusa di essersi sottratto alla battaglia della Focide, dopo la vittoria sugli Arcadi di Q. Cecilio Metello Macedonico (prima che nel 147/146 gli subentrasse L. Mummio Acaico: Polyb. 31.16, con Astin 1967, 74–76; Gabba 1999, 239; Musti/Thornton 2006, 329). Difficile immaginare una condotta più contraria all'etica militare romana. Polyb. 39.1.10–12, già sdegnato per il suo comportamento con gli ostaggi trattenuti in Italia, stigmatizzava in Aulo l'imitatore dei peggiori difetti dei Greci (φιλήδονος καὶ φυγόπονος, «amante dei piaceri e nemico della fatica»).

senza contare la buona familiarità con la filosofia, che lo mise in grado di apostrofare umoristicamente Carneade durante la visita della delegazione del 155 a.C.[224] L'ammirazione ciceroniana per l'oratore non era dunque intaccata dallo sprezzante resoconto di Polibio sul comportamento di Aulo: vanagloria e fragilità di carattere si potevano perdonare a un «enthusiastic and knowledgeable philhellene with strong literary interests».[225] Questo quadro fa pensare che, un secolo prima di Cicerone, l'ellenizzazione «prudente et sélective»[226] dell'aristocrazia romana dovesse mantenersi equidistante da dissennate aperture ellenofile e da pericoli di reazioni antielleniche. È tutto ciò conciliabile con l'ipotesi che il goffo filellenismo di Aulo Postumio Albino, oltre alla sua fiacca adesione al *mos maiorum*, fossero requisiti sufficienti per invogliare Lucilio a farne l'interlocutore della *persona* satirica di 1326–1338 M?[227]

Indipendentemente dall'identificazione di questo personaggio, buona parte dei critici ha ritenuto, e ritiene ancora, di poter identificare riflessi del pensiero di Panezio nei vv. 1326–1338 M di Lucilio. Il Rodiese è stato chiamato in causa già per l'*incipit* del testo: sono state colte da tempo «striking similarities»[228] con alcuni passi di Cicerone e Seneca, che vengono fatte risalire al filosofo mediostoico. In particolare, i vv. 1326–1328 M: *virtus* [. . .] *est pretium persolvere verum / quis in versamur, quis vivimus rebus, potesse; / virtus est, homini scire id quod quaeque habeat res*, furono ritenuti da August Schmekel allusivi a un aspetto centrale dell'etica stoica: la dottrina dell'ἀξία, che studiava la «valuta-

224 Cicerone (ancora in *Luc.* 137) leggeva in Clitomaco una freddura di Aulo: *«Ego tibi, Carneade, praetor esse non videor nec haec urbs nec in ea civitas». Tum ille: «Huic Stoico* (cioè a Diogene di Babilonia) *non videris»*: per il giocoso scambio di battute, allusivo al noto rifiuto neoaccademico di criteri assoluti di verità, vd. Brittain 2006, 80 e n. 221.

225 Astin 1967, 295. Aulo era del resto in buona compagnia: il senatore C. Acilio, stimato interprete dei filosofi greci nella stessa ambasceria romana del 155 (Polyb. 33.2.9; Plut. *Mar*. 22.5; Gell. 6.14.9), scrisse in greco degli *Annali* (Cic. *Off*. 3.115) che sarebbero stati tradotti in latino da Q. Claudio Quadrigario (Liv. 25.39.12; 35.14.5).

226 Ferrary 1988, 544.

227 Per l'articolata interpretazione di Grillo 2018, 291, vd. 65–66; quanto alla diffusa ellenomania, nella disputa (119 a.C.) di T. Albucio con Q. Mucio Scevola, il primo ne fa incontenibile sfoggio (Lucil. 84–95 M). L'*urbanitas* luciliana era apprezzata da Cicerone, che lo chiama *doctus et perurbanus* in *De or*. 1.72 e 2.25; sulla sua *vernacula festivitas*, cfr. *Fam.* 9.15.2; sulla *venustas* e sul *sal*, *Fin.* 1.8–9. Su questi motivi, vd. specialmente Chahoud 2010; sull'«appropriation» del testo luciliano da parte di Cicerone, vd. Gaucher 2019, in part. 81–88.

228 McDonnell 2006, 126, non diversamente dalla «frappante Parallelität» di Puelma Piwonka 1949, 36 n. 1.

zione morale» dei beni secondo natura, gli «indifferenti preferiti» (ἀδιάφορα προηγμένα).[229] Il filologo tedesco attribuiva a Panezio questa dottrina, accostando il testo luciliano a una definizione della *pars moralis* data da Sen. *Ep*. 89.14: *inspectio suum cuique distribuens et aestimans quanto quidque dignum sit, maxime utilis – quid enim est tam necessarium quam pretia rebus inponere?*.[230] A integrazione di questo punto di vista, per Mario Puelma Piwonka i versi di Lucilio mostrerebbero chiare affinità col profilo della *virtus* paneziana tracciato da Cic. *Off*. 2.18: *in perspiciendo, quid in quaque re verum sincerumque sit, quid consentaneum cuique* [. . .] *quae cuiusque rei causa sit*.[231] Anche se non prive di suggestione, ci sembra tuttavia che queste analogie, ricavate da contesti paneziani non facilmente ricostruibili, non appaiano probanti: potremmo anche qui domandarci, con Ermanno Malaspina, se analogie non probanti su Panezio non possano invece esserlo sullo stoicismo in generale.[232]

229 Diog. Laert. 7.105 (= *SVF* 3.126). Poiché la natura razionale dell'uomo si realizza nell'ἀρετή, il nucleo normativo dell'etica stoica antica è condensato nella formula del τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, «il vivere conformemente alla natura». L'ἀρετή, «disposizione stabile e coerente dell'animo» (Diog. Laert. 7.89; Cic. *Tusc*. 4.34: *adfectio animi constans conveniensque*), guida i κατορθώματα, le «azioni rette», ispirate a saggezza, giustizia, benevolenza. Le azioni umane dettate da errori sono chiamate ἁμαρτήματα; quando si collocano tra quelle rette e quelle disoneste, sono ἀδιάφορα, «indifferenti». Nell'ambito di questi «indifferenti» (Zenone, *SVF* 1.191–198; Cleante, 1.559–562; Crisippo, 3.117–123; 500–523; Cic. *Fin*. 3.53 *indifferentia*), i καθήκοντα sono gli *officia* che aiutano, nel corso della crescita dell'individuo, a ricercare benefici e ad evitare danni, dunque a selezionare, fra quelli verso cui si dirigono le nostre azioni quotidiane, i vantaggi κατὰ φύσιν προηγμένα («da preferire»: *Fin*. 3.20 *sumenda*; 69 *praeposita*), rispetto a quelli «da respingere» (*reicienda/reiecta*) in quanto παρὰ φύσιν ἀποπροηγμένα: solo i primi saranno ἄξια, cioè, dotati di valore (*aestimabilia*). Su ciò, vd. Zenone, *SVF* 1.230; Crisippo, *SVF* 3.499; Cic. *Ac.1* 37: [*Zeno*] *media locabat quaedam, recte facta sola in bonis actionibus ponens, praue, id est peccata, in malis*; *Fin*. 3.58: *officia media*; 59: *res mediae*. Diog. Laert. 7.106 (= *SVF* 3.127) menziona i benefici «da preferire», sia nel campo spirituale/psichico (ingegno, capacità tecnica, progresso personale), sia in quello materiale/corporeo (vita, salute, forza, buona costituzione, bellezza) e relativo agli ἐκτός («esterni»: ricchezza, fama, nobili origini); gli «indifferenti» di tipo opposto sono dunque da respingere, in quanto possiedono ἀπαξία, «disvalore». Su questi aspetti, vd. Brennan 2003, 263–264; 287–288; Schofield 2003, 247; Jedan 2009, 116–127; 170; Vegetti 2010, 229.

230 Schmekel 1892, 444–445 (seguito da Pohlenz 1967, I, 544 n. 10 e Garbarino 1973, II, 524): ma per l'uso di *inponere* in Seneca, vd. 55 n. 241.

231 Puelma Piwonka 1949, 36 (che estendeva il confronto a 1331–1336 M): vd. Heurgon 1959, 170 e Dyck 1996, 385–386.

232 Ermanno Malaspina, *per litteras* (15 agosto 2025).

In quest'ordine di considerazioni, un percorso apripista è stato intrapreso da Woldemar Görler,[233] la cui ricognizione, riproposta da Rosa Marchese e da Carlos Lévy, e condivisa da Anna Chahoud,[234] ha ricondotto al movimento di idee, sorto in ambito stoico, che ha visto protagonisti Diogene di Babilonia e Antipatro di Tarso, futuri maestri di Panezio: tracce di una teoria stoica dell'ἀξία potrebbero essere individuate in Lucilio. In primo luogo, il taglio iniziale sulla *virtus*, come capacità di *pretium persolvere verum*, introdurrebbe una motivazione economico–giuridica in base alla quale chi contrae obblighi ha il dovere morale di assolverli: l'ambito semantico di *pretium* viene in tal modo ampliato, rispetto ad attestazioni anteriori a Lucilio, con un significativo spostamento, dall'abituale accezione plautina (*pretium* come «ricompensa, prezzo, merito»)[235] al contesto ben più specifico del «savoir s'acquitter entièrement du prix correspondant à la vraie valeur des choses», ovvero del «payer intégralement le prix des choses».[236] Di fatto, nel preannunciare la dimensione teorica dello *scire*,[237] questa capacità pragmatica, suscitata dalla *virtus*, di «pagare integralmente» il prezzo pattuito, acquista risalto dal duplice sintagma, incentrato sulle «cose», *quis in versamur, quis vivimus rebus* di 1327 M: nel secondo, che non ridurremmo a semplice ripetizione del primo, con omissione di *in*,[238] l'ablativo di mezzo («grazie alle quali noi viviamo») esalta quell'idea di ὠφέλεια, anticipatrice dell'*utile* di 1329 M, che sappiamo già presente in un autore vetero-stoico come Cleante: ciò conferma—se ce ne fosse bisogno—quanto conti non escludere per Lucilio gli apporti di significative fonti stoiche

233 Görler 1984, 446–447.

234 Marchese 1998, 24–44; Lévy 2017, 193–205; Chahoud 2019, 55.

235 Plaut. *As*. 128; *Men*. 972; *Mil*. 1061; *Mostell*. 879; *Poen*. 331; non molto lontane le posteriori connotazioni di «lode, valore, pregio», pur diversificate, in Lucil. 1040 M: *hoc pretium atque hunc reddebamus honorem*; Hor. *Ars* 299; Ov. *Am*. 3.4.30; *Trist*. 5.14.31; Liv. 45.14.1; Val. Max. 5.4.1.

236 Lévy 2017, 201–202 (vd. 8 n. 13); bene Warmington 1938/1967, 391: «to pay in full a fair price»; Büchner 1962, 10: «wahren Preis den Dingen zahlen können». Non appaiono invece condivisibili, su questa base esegetica, altre interpretazioni di *pretium persolvere*: né Heurgon 1959, 166 («pouvoir attribuer leur vraie valeur aux choses»); né Krenkel 1970, II, 711 («das Vermögen angemessen Rechnung zu tragen»); né Charpin 1991, III, 105 («savoir attribuer leur vraie valeur aux choses»). Molto generico Gruen 1992, 309: «fair dealing in business transactions».

237 Per questo aspetto cognitivo della *virtus*, cfr. Cic. *Off*. 1.13: *in primisque hominis est propria veri inquisitio atque investigatio* [. . .] *cognitionemque rerum* [. . .] *quod verum, simplex sincerumque sit, id esse naturae hominis aptissimum* (sul parallelismo col più circostanziato *Fin*. 2.46, vd. Pohlenz 1970, 42). Anche in Seneca la *virtus* è assimilabile alla θεωρία (intesa come *inspectio* in *Ep*. 89.14): cfr. *Ep*. 71.32: *ipsam virtutem in parte nostri meliore, id est rationali, positam. Quid erit haec virtus? Iudicium verum et inmotum* (con Görler 1984, 462).

238 Lévy 2017, 202.

ben prima di Panezio.[239] Il «pagamento per intero» di ciò che è dovuto o meritato ci sembra, per questi motivi, una resa più appropriata rispetto a una incongrua «attribuzione» alle cose del loro valore: si rifletta, quel che più conta, sul fatto che *persolvere* non è sinonimo di *inponere*,[240] e ricorre saltuariamente prima di Lucilio, per consolidarsi in autori successivi.[241]

Attraverso il richiamo a questo concetto di valutazione di oggetti, alla gestione di uno "scambio" in senso lato, è stato riconosciuto in Lucilio un riecheggiamento del pensiero dei maestri di Panezio, una rimodulazione suggerita dal confronto fra testi significativi dei due filosofi. In un riferimento a Diogene di Babilonia presso Stobeo, nonché in una testimonianza generica di Diogene Laerzio, leggiamo infatti che «l'apprezzamento» e «il valore» (rispettivamente: δόσις e ἀξία) possono essere attribuiti a oggetti suscettibili di scambio (ἀμοιβή): questo tipo di valutazione di beni e oggetti corporei dotati di un valore di scambio, concernente gli «indifferenti preferiti», è operata da un «giudice» (δοκιμαστής) in

239 Clem. Al. *Strom*. 2.22.131 (= *SVF* 1.558), contro la separazione del δίκαιον dal συμφέρον (Cic. *Off*. 3.11: *nec utile quicquam, quod non honestum*). Raccomandazioni di ὠφέλεια, nell'assistere gli altri, sono comuni nella letteratura greca d'ispirazione morale: Freudenburg 2021, 101 (nel commento ad Hor. *Sat*. 2.2.102–105) menziona Arist. *Eth. Nic*. 4.1120a–1122b; Xen. *Oec*. 11.9.

240 La distinzione «aspettuale» (Stolz *et al.*1970, 182) tra verbo base e derivato è marcata dal prefisso *per-* (cfr. *solvo*, «risolvere una pendenza» rispetto a *persolvo*, «portare la risoluzione della pendenza fino all'effetto, saldare un debito»), che intensifica «il valore della base» (Beccaria 2004, 599).

241 L'insoddisfacente traduzione di *pretium persolvere* da parte di Christes/Garbugino 2015, 433 («fähig zu sein, den Verhältnissen, die uns umgeben, in denen wir leben, ihren Wert zuzuerkennen») trasmette un'idea di «attribuzione di valore» che, assente in Lucilio, troviamo invece in Seneca (*Ep*. 66.6: *ex natura pretia rebus inponens*; 89.14: *pretia rebus inponere*). Diverso l'ambito semantico di *persolvere*: Ter. *An*. 39, *summum pretium persolvi tibi*; Varro *Ling*. 6.11, *tributa per censores persolvebantur*; Cic. *Att*. 5.14.1, *stipendium persolutum*; Liv. 6.4.2, *pretio pro auro matronis persoluto* (cfr. 22.52.3); Sen. *Ep*. 81.11, *pretium venditori persolvere*; Apul. *Met*. 1.17.8, *pretio mansionis stabulario persoluto*. Spiega efficacemente Mazzoli 1989, 114–115 che la *virtus* «consiste nella capacità dell'uomo di mettere a fuoco il giusto rapporto delle *res* tra loro e di se stesso con le *res*». Nella non riconducibilità del concetto di *virtus* a una definizione onnicomprensiva, Marchese 1998 riconosce lo sforzo luciliano di coordinarne i principi normativi con le concrete azioni umane (34): l'ambito valutativo, proprio dell'etica, caratterizzerebbe il «pagamento per intero» (in quanto saldo di un debito), quale emerge già in Ter. *An*. 39, dove Simone ricambia la servitù di Sosia con la concessione della libertà (35): lo «scambio» tra benefattore e beneficato (*summum pretium persolvi tibi*) diventa in Lucilio «valutazione» del vero prezzo da pagare per le cose che ci circondano, e tale valutazione è resa possibile da una capacità conoscitiva (*scire*) che riconduce ogni scelta etica a una «matrice intellettualistica» (39).

grado di valutare tra due cose in alternativa.[242] Di questo motivo troviamo uno sviluppo significativo in Seneca (*Ep*. 71.33):

> Huic iudicio consentaneum erit omnia quae virtute contacta sunt et bona iudicare et inter se paria. Corporum autem bona corporibus quidem bona sunt, sed in totum non sunt bona; his pretium quidem erit aliquod, ceterum dignitas non erit; magnis inter se intervallis distabunt: alia minora, alia maiora erunt.
>
> Per un tale modo di giudicare sarà naturale giudicare che tutte le circostanze in relazione con la virtù siano beni e uguali tra loro. I beni relativi al corpo sono senz'altro beni, ma non lo sono in assoluto; essi avranno un qualche valore, ma non certo eccellenza morale; ci sarà tra loro una notevole differenza: alcuni saranno minori, altri maggiori.

La contrapposizione tra *pretium* e *dignitas*, tra beni di valore relativo ed eccellenza assoluta, potrebbe essere una creazione senecana, magari su ispirazione della dialettica stoica tra ἀξία e ἀξίωμα, che riscontriamo in Diogene di Babilonia.[243]

Le fonti greche ci offrono tuttavia di più e di meglio. A Woldemar Görler riconosciamo il merito di aver segnalato l'originalità di Diogene: questi non si sarebbe limitato ad applicare il termine ἀξία agli «indifferenti», ma lo avrebbe esteso agli σπουδαῖα, cioè al «bene morale» in assoluto («die Würde des „Guten"»).[244] Nella strada aperta da Diogene si sarebbe inserito Antipatro, suo discepolo e successore,[245] con la definizione di ἀξία che Stobeo gli attribuisce:[246] in definitiva, la δόσις καὶ τιμὴ καθ'αὐτό («apprezzamento di un pregio in quanto tale»)[247] mostre-

242 Stob. 2.84.4 (= *SVF* 3.125): «Diogene chiama "apprezzamento" (δόσις) il giudizio (κρίσις) sulla conformità alla natura o sul possibile uso (χρεία) di una certa cosa [. . .] giudice (δοκιμαστής) è chi sa valutare tra due cose in alternativa»; Diog. Laert. 7.105 (= *SVF* 3.126) «il valore (ἀξία) è la capacità di giudicare tra due cose in alternativa, quella capacità che avrebbe un esperto nel caso si prospetti uno scambio di frumento con dell'orzo e una mula» (nostro adattamento da Radice 2002, 1029).

243 Görler 1984, 462–463: su ἀξία/ἀξίωμα in Diogene, cfr. n. 119.

244 Görler 1984, 450, metteva acutamente in luce le parole di Diogene di Babilonia, successive alle prime due definizioni (*SVF* 3.125: n. 117): «il terzo tipo è quello per cui si afferma che una certa realtà ha valore ed eccellenza (ἀξία καὶ ἀξίωμα). Il che non si riscontra negli "indifferenti", ma solo nei beni morali (τὰ σπουδαῖα)» (trad. Radice 2002, 1029).

245 Cic. *Off*. 3.51 lo riterrà *acutissimus*, «uomo di brillante ingegno».

246 Stob. 2.83.10 (= *SVF* 3.124).

247 Trad. Radice 2002, 1029.

rebbe un'interessante corrispondenza – non tanto terminologica, quanto concettuale – col luciliano *quod quaeque habeat res* di 1328 M.[248] Per questa via, dunque, caratterizzata dallo spostamento dell'ἀξία dagli *indifferentia* al bene morale in sé, il testo luciliano sembrerebbe trovare un'identità ancora più definita. Ma le corrispondenze con le fonti greche non si limitano a questo.

Mentre il brano di Diogene Laerzio non ascrive ad alcun caposcuola le singole definizioni di ἀξία,[249] la ricerca del "valore intrinseco" delle cose emerge con forza nei due passi di Stobeo. Nel caso di Diogene, il primo tipo di ἀξία riguarda la conformità alla natura e l'utilità (χρεία) di determinati oggetti; il secondo, l'attribuzione di valore, da parte di un δοκιμαστής, a beni "relativi" in alternativa tra loro; il terzo, la valutazione di beni provvisti di «eccellenza assoluta» (gli σπουδαῖα);[250] in Antipatro, l'apprezzamento di un bene «in quanto tale» (καθ'αὐτό) è posto come primo dei tre significati di ἀξία.[251] Ci sembra che a buon diritto Carlos Lévy suggerisca di individuare in questo movimento concettuale, che coinvolge sia Diogene che Antipatro, un'attraente consonanza con lo *scire, homini rectum, utile quid sit, honestum, | quae bona* di Lucilio (1329–1330 M). Dal poeta satirico vengono giustapposte due categorie, «le bien moral lui-même et les biens relatifs»,[252] che la riflessione sistematica dei filosofi non avrebbe tollerato: mentre *rectum* e *honestum* appartengono alla sfera del bene morale in sé, l'*utile* è un bene relativo. In effetti, riflettendo sulla modernità di questo "trinomio" assiologico luciliano, un lettore del *De officiis* «finit par oublier l'antériorité de Lucilius», considerando tra l'altro che la gestazione ciceroniana di questo motivo così centrale figurava già in due epistole risalenti al 49 a.C.[253]

È inevitabile che Lucilio non sia sempre lineare e perspicuo. Se con *honestum* egli intendeva rendere il «bene morale», e con *bona* gli ἀγαθά che accompagnano l'ἀρετή,[254] quale distinzione percepiva in realtà, o lasciava intendere, tra *hone-*

248 Lévy 2017, 202.

249 Diog. Laert. 7.105 = *SVF* 3.126.

250 Stob. 2.84.4 = *SVF* 3.125; il *bonus vir* di *Off.* 3.89 è del resto la congrua resa ciceroniana dello stoico σπουδαῖος (Pohlenz 1970, 35 n. 9).

251 Stob 2.83.10 = *SVF* 3.124.

252 Lévy 2017, 202.

253 Lévy 2017, 202–203 menziona *Att.* 8.2.4 (17 febbraio, sulla proposta di abbandonare l'Italia): *quod ego nec rei publicae puto esse utile nec liberis meis, praeterea nec rectum neque honestum*; e *Fam.* 5.19.1 (28 aprile, nella lode per lo *iudicium* dell'amico L. Mescinio Rufo): *intellego te, id quod omnes fortes ac boni viri facere debent, nihil putare utile esse, nisi quod rectum honestumque sit*.

254 Stob. 2.84.18 (= *SVF* 3.128).

stum e *rectum*?[255] Cicerone avrebbe ritenuto *honestum* una traduzione inadeguata di καλόν: il sistematico abbinamento di *honestum* e *rectum* gli sarebbe infatti servito proprio per rideterminare la nozione greca di «bello etico», già per Platone coincidente col «bene morale».[256] Lucilio, abitualmente propenso a utilizzare grecismi filosofici «dottrinali, assorbiti in ambienti colti»,[257] al contempo consapevole che *honestum* non fosse «l'équivalent le plus immédiatement adapté»[258] per καλόν, lo avrà preferito in 1329 M per suggestione della tradizione comica latina, dove *honestum* era notoriamente applicato ad azioni moralmente corrette.[259] In quest'ordine di considerazioni, l'idea che possiamo farci della fonte greca utilizzata da Lucilio non si discosta da quanto abbiamo accennato in generale sul non dimostrabile riecheggiamento di motivi paneziani.[260] E' vero che non possiamo ignorare i punti di contatto tra il contesto luciliano di 1329–1330 M e la *triplex consilii capiendi deliberatio* negli adattamenti ciceroniani del Περὶ τοῦ καθήκοντος di Panezio:[261] *Off*. 1.9 *aut honestumne factu sit an turpe dubitant id, quod in deliberationem cadit*; 3.7 (dei tre punti su cui di solito si riflette *de officio*): *uno, cum dubitarent, honestumne id esset, de quo ageretur, an turpe, altero, utilene esset an inutile, tertio, si id, quod speciem haberet honesti, pugnaret cum eo, quod utile videretur*.[262] Tuttavia, poiché dell'impiego di *honestum* e di *utile* troviamo tracce già nella Stoa antica,[263] ci appare metodologicamente corretto ridimensionare la presunta affiliazione paneziana di Lucilio. In linea generale, l'incontestabile successo dello stoicismo paneziano presso l'aristocrazia romana, nella seconda metà del II secolo, ha alimentato un ben noto indirizzo esegetico, oggi

255 Giustamente Görler 1984, 467 osservava che *rectum* non poteva rendere ὀρθόν, concetto etico inesistente presso gli Stoici: Cic. *Fin*. 3.24 conferma che *recta aut recte facta* era l'equivalente di κατορθώματα.

256 Des Places 1964, XIV 1, 277–8, s.v. καλός. Sul sintagma *rectum et honestum*, cfr. Cic. *Leg*. 1.37; *Fin*. 2.56; 99; 4.46; 5.19; *Am*. 82; per Seneca, cfr. *Ep*. 23.7; 94.32; 108.12. Su καλός/καλόν in latino, vd. Setaioli 2008, 164 (per Lucil. 1329 M); 165–169 e 171–172 (per la resa ciceroniana); 172–174 (per Seneca).

257 Mariotti 1960, 51.

258 Lévy 2017, 203.

259 Plaut. *Merc*. 404; *Mil*. 1288; 1371; *Stich*. 280; Ter. *Hec*. 151; 404.

260 Vd. 52–53.

261 Equivalenti ai *fr*. 93; 94 (= 99; 35 van Straaten).

262 Cicerone illustra per lettera i *tria genera exquirendi officii* il 5 novembre del 44, in *Att*. 16.11.4 (*fr*. 92 = 34 van Straaten).

263 Sul καλόν per Crisippo, cfr. Stob. 2.77 (= *SVF* 3.16): πᾶν ἀγαθὸν καλόν, ὁμοίῳ δὲ καὶ πᾶν αἰσχρόν κακόν; Diog. Laert. 7.100 (= *SVF* 3.83); sul tema μόνον τὸ καλὸν ἀγαθὸν, cfr. *SVF* 3.29–37.

sostanzialmente superato: la tendenza a concepire il sistema etico di Panezio come una sorta di «philosophie officielle»[264] del gruppo dirigente romano. Per esempio, non incontra più il favore della critica una lettura imperniata sulla presunta incidenza dell'etica paneziana sugli orientamenti dell'élite senatoria, e sulla giustificazione dell'"imperialismo" romano ad essa correlata (come voleva Capelle 1932); così come non appare ormai sostenibile l'ipotesi che opporrebbe il "conservatore" filo-scipionico Panezio al "progressista" Blossio di Cuma, ispiratore di Tiberio Gracco (Nicolet 1965).[265] Viene in questi anni addirittura revocata in dubbio l'esistenza stessa del cosiddetto "circolo scipionico".[266]

Resta il fatto che, quale che sia il ruolo che saremmo tentati di attribuire a Panezio,[267] il nostro Lucilio può ben fregiarsi del titolo di primo intellettuale romano a cimentarsi nella traduzione latina di tecnicismi stoici.[268]

264 Ferrary 1988, 425; sui rapporti tra aristocrazia romana e filosofi greci, pp. 589–615.

265 Per Griffin 1989, lo stoicismo sarebbe una «moral philosophy» avvertita come razionalizzazione di profondi ideali romani (cfr. Cic. *Fin*. 2.67–69; *Tusc*. 1.2), e la sua flessibilità dottrinale garantirebbe, all'insegna di una «casuistry» non vincolata a un sistema rigido, che le cure dell'anima non risultino stabilite in astratto, ma rapportate alla singola occasione (8; 29; 32–33). Per Alesse 1994, 126–127, i pericoli che si celano in nature pervase da *magnitudo animi*, le più predisposte all'attività pubblica, andrebbero letti in ottica ciceroniana, *non* paneziana.

266 Dopo i dubbi di numerosi interpreti (Strasburger 1966; Astin 1967, 294–306; Zetzel 1972; Garbarino 1973, I, 14–49; Görler 1984, 463 n. 65), Mazzoli 2020 (in part. 93–101) riesamina il concetto di "circolo scipionico", sottolineando come nel *De re publica* e nel *De amicitia* Cicerone sopravvaluti l'influsso del filellenismo, ispirato a Panezio, su una (presunta) vocazione filosofica degli aderenti all'*entourage* dell'Emiliano; l'Arpinate attribuiva a questa cerchia «il sentimento e l'esercizio» (97) di una prematura *humanitas*, che Roma avrebbe in realtà affinato, con ben maggiore consapevolezza, circa un secolo dopo: l'atteggiamento idealizzante sarebbe la logica conseguenza delle «nostalgiche proiezioni» ciceroniane (101). Per una presentazione sintetica di questi temi, vd. Elvers 2001b.

267 Lévy 2017, 201 ritiene Panezio non più che un plausibile intermediario tra le teorie dei suoi maestri, Diogene e Antipatro, e il loro accoglimento da parte di Lucilio: «Si l'on écarte Panétius, on ne voit pas très bien par quel intermédiaire Lucilius a pu être informé des débats stoïciens sur l'ἀξία».

268 Ennio aveva in questo preceduto Lucilio, ma i suoi autori erano Epicarmo, Empedocle ed Evemero, che egli traduceva in versi o in prosa (Cambiano 1993, I, 244; von Albrecht 2016, I, 115). A proposito di *honestum*, non è chiaro perché, dal suo frequente impiego nel significato di "rispettabile/decoroso" nel teatro latino, Mayer 2007, 140, per Lucilio debba dedurre che non sia «necessario [. . .] riconoscervi una specifica connotazione filosofica». Riserve analoghe suscita l'osservazione di Scholz 2002, 310: il fatto che definizioni come *rectum* e *utile* siano ben radicate nella tradizione romana («ganz handfeste römische Wertbezeichnungen») non implica che siano da escludere fonti di filosofia greca, che il Nostro potrebbe invece aver tenuto presenti proprio per meglio accreditare i termini latini.

Qualche problema pone l'impiego di *honos* in 1333 M (*virtus, id dare quod re ipsa debetur honori*). Benché il termine non sia separabile dal corradicale *honestus*,[269] *honos* non è mai attestato nell'accezione di «valore morale» («Sittlich–Wertvoll»);[270] ma il suo significato abituale di «merito, onore, riconoscimento»[271] potrebbe ben adattarsi al contesto luciliano, soprattutto perché verrebbe a legarsi con naturalezza alla precedente definizione di *virtus* come capacità di «conoscere il limite e la misura nella ricerca del profitto» (1331 M: *virtus quaerendae finem re scire modumque*)[272] e di «pagare il giusto prezzo per la ricchezza» (1332 M: *virtus divitiis pretium persolvere posse*).[273] A proposito del pessimo uso della ricchezza, ricordiamo come già in 1105 M (*animo ac virtutibus*, dove Donato commenta *per ironiam virtutes pro flagitiis*) e 1119–1120 M (*aurum atque ambitio specimen virtutis utrique est: / tantum habeas, tantum ipse sies tantique habearis*, da leggere alla luce di Hor. *Sat*. 1.1.62 e Iuv. 3.143–144),[274] il nostro poeta impieghi il termine *virtus* per elogiare in antifrasi chi non merita alcuna giustificazione morale, e per attaccare liberamente e con virulenza i suoi bersagli. Nel nostro frammento, ancora una volta i *bona* che stanno a cuore a Lucilio non sono omogenei, perché rivelano caratteri ora "relativi" (le ricchezze e il desiderio di guadagno, a cui è necessario imporre un *modus*, evocano un processo di scambio analogo a 1326 M),[275] ora "assoluti" (l'*honos*

269 Ernout/Meillet 1959, 298, riconoscono in *honestus* l'aggettivo derivato da una declinazione parallela del sostantivo di base, *honos*, sullo schema di *funus>funestus*.

270 Görler 1984, 465.

271 Heurgon 1959, 168: «la considération dont un citoyen jouit dans la cité, la réputation».

272 Cfr. Cic. *Par. St*. 46: *qui honeste rem quaerunt mercaturis faciendis*; per le costruzioni di *finis* e *modus*, cfr. Hor. *Sat*. 1.1.92, *sit finis quaerendi*; Pers. 3.69, *quis modus argento*. Del rapporto col denaro testimoniano, accanto alle *Leges sumptuariae* (Gruen 1992, 304–305), le invettive di illustri oratori contro sprechi e spese eccessive: vd. Grillo 2018, 280 n. 7.

273 Il debito viene contratto dalla nascita anche con i mezzi materiali che servono per vivere: l'uomo deve dunque pagare il prezzo che le ricchezze hanno, cioè quello di consentirgli di vivere e non «di restare incatenato ad esse» (Marchese 1998, 39). Contro Scholz 2002, 306, Görler 2011, 311–312, argomenta a favore dell'interpretazione di *divitiis* come dativo (il prezzo è da pagare *per* le ricchezze, non, banalmente, *attraverso* di esse), rinviando a casi come Cato *Agr*. 14.3: *huic operi pretium solvat* e Cic. *Verr*. 2.3.171: *pretium ei frumento constituere*.

274 Vd. Grillo 2018, 280.

275 Büchner 1962, 11, pensa alla presenza del motivo diatribico incentrato sul disprezzo della ricchezza.

deve essere coltivato *re ipsa*):[276] non è evidentemente un caso che questa terminologia venga riproposta in un noto passo di Seneca (*Ep*. 95.58):

> Bona et mala, honesta et turpia, iusta et iniusta, pia et impia, virtutes ususque virtutum, rerum commodarum possessio, existimatio ac dignitas, valetudo, vires, forma, sagacitas sensuum – haec omnia aestimatorem desiderant.
>
> Le azioni buone e cattive, moralmente belle e brutte, giuste e ingiuste, conformi alla *pietas* e sacrileghe, le virtù e la pratica delle virtù, il possesso degli agi, la buona reputazione e l'eccellenza morale, la salute, la forza, la bellezza, la finezza dei sensi – tutte queste cose hanno bisogno di un estimatore.

Anche in Seneca appare dunque significativo, accanto alla singolare coincidenza tra il suo *aestimator* e il δοκιμαστής di Diogene di Babilonia,[277] l'abbinamento di componenti etiche "relative" e "assolute" (spiccano *virtutes ususque virtutum*; *existimatio ac dignitas*), che trovano corrispondenze con i luciliani 1229–1231 M. Ciò che preme rilevare in Lucilio è il modo in cui, così come si era aperta, si chiude nel segno del *pretium persolvere* questa prima sezione del frammento (1326–1333 M), scandita dalle anafore di *virtus* e di *scire*.[278]

Minori ostacoli esegetici presentano i vv. 1334–1336 M. La raccomandazione di fomentare, sia in pubblico sia in privato (*hostem atque inimicum*),[279] odio e inimicizia nei confronti di «uomini e comportamenti malvagi», è un connotato notoriamente inconciliabile con l'impianto etico degli Stoici:[280] Lucilio vi ricorre per sottolineare l'autentica *virtus* di chi sappia porsi come *defensorem hominum morumque bonorum*.[281] A questo riguardo, è vero che stringere amicizia con persone

276 Görler 1984, 465–466, richiamava giustamente Cic. *Fin*. 3.57, per l'elogio della εὐδοξία/*bona fama* da parte dei successori di Crisippo e Diogene: il che sembra implicare un'ulteriore allusione ad Antipatro (Diog. Laert. 7.107 = *SVF* 3.135). La presenza di *re ipsa* in 1333 M rende poco plausibile l'interpretazione di *honos* come una «Amtsfunktion» (Scholz 2002, 311–312), che spiegherebbe l'intero frammento come monito rivolto a un funzionario dello Stato romano.

277 Vd.55–56

278 Vd. 74–75.

279 Marx 1905, II, 426, avvicina questa endiadi a Soph. *Philoct*. 1302, ἄνδρα πολέμιον ἐχθρόν τε.

280 Diog. Laert. 7.113 (= *SVF* 3.396): «Il desiderio è un impulso irrazionale (ἄλογος ὄρεξις) da cui dipendono i seguenti altri: il bisogno, l'odio (μῖσος), la rissosità, l'ira, l'amore, l'odio (μῆνις), l'aggressività (θυμός)» (trad. Radice 2002, 1161); cfr. Stob. 2.115.10–17 (= *SVF* 3.632). Sull'invito a combattere il nemico, come carattere estraneo allo stoicismo, vd. Hass 2007, 81 (sui veri e falsi amici, 87–89).

281 La contrapposizione, non certo estranea alla mentalità greca, risale a Euripide: *fr*. 692 Kannicht, τοῖς μὲν δικαίοις ἔνδικος, τοῖς δ'αὖ κακοῖς, πάντων μέγιστος πολέμιος κατὰ χθόνα. Sull'atteggiamento di Lucilio, vd. Cichorius 1908, 56 su Lucilio: «Er ist der Feind von Scipios Feinden gewesen, wie er der Freund von dessen Freunden war» (vd. Gruen 1992, 273 n. 5).

moralmente elevate è un dogma ben saldo per gli Stoici;[282] ma, considerando con attenzione l'incisivo *crescendo* e l'anafora di 1336 M, *hos magni facere, his bene velle, his vivere amicum*, diremmo con Görler che «hier spricht der Römer».[283] Se infatti a Wendy Raschke dobbiamo la sottolineatura del tratto romano dell'amicizia come centrale in questa sezione del frammento luciliano,[284] è merito di Rosa Marchese aver richiamato l'attenzione sull'idea di fondo della libera scelta tra amici e nemici come conseguenza del rispetto di un'obbligazione naturale: la liberazione da ogni debito (contratto «per il fatto stesso di nascere entro una comunità») coincide con l'avvenuto saldo del debito sociale (*divitiis pretium persolvere*), alimentando di fatto i presupposti per una vera e propria «etica del debito».[285] Con l'«aggressività mordace e spregiudicata»[286] che gli è consona, Lucilio sembra concepire l'attacco ad Albino, come gli altri *ad personam* di cui le satire pullulano, creando uno spazio di riservatezza dove gli amici sono difesi contro i nemici: in tal modo, grazie al prestigio della sua personalità, il Nostro può permettersi di giudicare il costume e il comportamento,[287] e, forte di questa solida «poetic of intimacy»[288] incentrata sull'amicizia, si sente autorizzato a selezionare, educare, perfino canzonare i suoi amici/lettori.[289]

282 Plut. *Comm. not*. 1069a (= *SVF* 3.627).

283 Görler 1984, 466. Su *bene velle* in Plaut. *Cas*. 464 e Ter. *Eun*. 655, vd. Charpin 1991, III, 254. All'amicizia Lucilio è particolarmente sensibile: cfr. 592–596; 611; 617; 630; 664; 716–717; 722; 906–907; 953; 1268 M; su questo tema, vd. Puelma Piwonka 1949, 72–73; Knoche 1969, 50; Garbarino 1973, II, 525–528; sul «codice amicale» nel mondo romano, vd. Marchese 1998, 25–29.

284 Raschke 1990, 362–363. Non appare invece convincente Classen 1996, 26–29: nell'inequivocabile "romanità" della sua impostazione di fondo, Lucilio non darebbe l'impressione di ricercare i fondamenti concettuali dell'etica greca per la presentazione della *virtus* (o comunque il tentativo non avrebbe avuto buon esito: vd. Classen 2010, 157–159).

285 Marchese 1998, 39–40.

286 Chahoud 2007a, 42.

287 L'immagine di sé come uomo integro gli dà «titolo per giudicare gli altri»: Citroni 1993, I, 327. La franchezza esplicita, in cui Orazio accomuna Lucilio ai comici attici antichi (*Sat*. 1.4.5: *multa cum libertate notabant*, con Gowers 2012, 147–152; 153–157), è una caratteristica riconosciuta da Quintiliano (*Inst*. 10.1.94: *nam eruditio in eo mira et libertas atque inde acerbitas et abunde salis*); in età repubblicana, il riferimento a Lucilio era d'obbligo per chi componeva versi satirici, come Gaio Trebonio (Cic. *Fam*. 12.16.3): vd. Breed *et al.* 2018, 5 n. 10.

288 Grillo 2018, 285.

289 La scelta, tra gli amici, di destinatari "medi" della propria opera antiretorica è condita di felice autoironia: in 592–596 M (ricostruibili in base a Cic. *De or*. 2.25; *Fin*. 1.7; Plin. *HN Praef*. 7), Lucilio si mostra in grado di «definire lo spazio di destinazione della propria opera» (Citroni 1995, 44); su questo aspetto, vd. Christes/Garbugino 2015, 254–255.

Perplessità di tipo diverso sollevano invece le affiliazioni paneziane richiamate da alcuni interpreti per il distico finale del frammento: si tratta di quella *contentio et comparatio* degli *officia* ciceroniani che induceva Friedrich Marx ad accostare i vv. 1337–1338 M di Lucilio, *commoda praeterea patriai prima putare, / deinde parentum, tertia iam postremaque nostra*, a un passo di Cicerone (*Off*. 1.57–58):[290]

> **57**. Cari sunt parentes, cari liberi, propinqui, familiares, sed omnes omnium caritates patria una complexa est [. . .] **58**. Sed si contentio quaedam et comparatio fiat, quibus plurimum tribuendum sit officii, principes sint patria et parentes, quorum beneficiis maximis obligati sumus, proximi liberi totaque domus, quae spectat in nos solos neque aliud ullum potest habere perfugium, deinceps bene convenientes propinqui, quibuscum communis etiam fortuna plerumque est.
>
> **57**. Cari sono i genitori, i figli, i parenti, gli amici; ma tutti questi affetti la patria comprende in sé [. . .] **58**. Ma, volendo considerare e confrontare a chi si debba maggior obbligo, i primi siano la patria ed i genitori, dei quali siamo debitori per i più grandi benefici; subito dopo i figli e il resto della famiglia, che ripone in noi ogni speranza, né può avere altro sostegno; poi i parenti, con i quali siamo in buona armonia: con costoro è per lo più in comune anche la sorte.[291]

Francesca Alesse ha ben osservato che il confronto, non risalente direttamente a Panezio, sembra piuttosto «inserito» da Cicerone in un contesto paneziano, o aggiunto di propria iniziativa o desunto dal Περὶ τοῦ καθήκοντος di Ecatone, discepolo del Rodiese:[292] nell'assegnare la priorità alla *patria* rispetto ai *parentes*, Lucilio potrebbe dunque aver «combinato il pensiero di Panezio con quello del discepolo Ecatone». A favore dell'influenza paneziana si sono espressi studiosi recenti: l'ordine delle priorità esposto da Lucilio (patria/genitori/vantaggi personali)

290 Marx 1905, II, 426–427 (seguito da Pohlenz 1967, I, 544 n. 10). A proposito di *commoda*, si noti che il precedente stoico per l'impiego luciliano, per designare i beni "preferibili", godrà di molta fortuna: Cic. *Fin*. 3.69: *commoda autem et incommoda in eo genere sunt quae praeposita et reiecta dicimus*. Giovenale avrà forse una «reminiscenza inconscia» (Bellandi 2021, 205) di Lucil. 1337 M nell'*incipit* di *Sat*. 9.89: *commoda praeterea iungentur multa caducis*.

291 Trad. Anna Resta Barrile, in Narducci 1999a, 125; 127; su questo passo, vd. Dyck 1979, 77–84.

292 Alesse 1997, 237. A proposito di Ecatone, si noti che in *Off*. 3.90, a una *quaestio* in tema di conflitto tra *utile* ed *honestum* (se un padre saccheggia un tempio, dovrà il figlio denunciarlo?), l'allievo di Panezio rispondeva che questi dovrebbe anzi difendere il padre; e all'obiezione *non*

rimanderebbe a Panezio per il mancato rispetto della tradizione romana, in quanto il passo luciliano mancherebbe di riferimenti a quella *pietas* verso gli dèi[293] che commentatori come Werner Krenkel e Michael von Albrecht si sarebbero aspettati di veder collocata in cima alla lista.[294] Ha un senso dare peso a quest'assenza? È da considerare determinante per convalidare una derivazione da Panezio?[295]

Se l'ipotesi di una diretta fonte paneziana per Lucilio è sostenibile, non lo sarà tuttavia per le motivazioni, abitualmente addotte, riguardo all'assenza di riferimenti divini. Giovanna Garbarino ha infatti rilevato che un'attribuzione luciliana agli dèi di eventuali *commoda* sarebbe qui del tutto fuor di luogo.[296] Due ulteriori motivi inducono a non ritenere probante, a favore di un influsso di Panezio su Lucilio, la mancata menzione della *pietas* verso gli dèi o i defunti. In primo luogo, la tradizione poetica greca offre testimonianze divergenti sulla presenza di analoghe graduatorie, di tipo assiologico, ben prima di Panezio:[297] per i testi greci non possiamo dunque parlare di un orientamento univoco a favore dell'omissione dell'elemento divino. In secondo luogo, anche nel *De re publica* – la cui fonte, a differenza del *De officiis*, *non* è paneziana – compariva la primazia assoluta della patria, addirittura rispetto al creatore supremo (*Rep*. 1.*fr*. 1a):[298] *sic, quoniam plura beneficia continet patria, et est antiquior parens quam is qui creavit, maior ei profecto quam parenti debetur gratia.*

In base a questi rilievi, dunque, dall'assenza di riferimenti alla *pietas* verso gli dèi (tratto unificante, pur diversamente motivato, di *Rep*. 1.*fr*. 1a e di *Off*. 1. 57–58), Andrew Dyck deduce a ragion veduta che Lucilio potrebbe aver subito

igitur patria praestat omnibus officiis?, il filosofo ribatteva *ipsi patriae conducit pios habere cives in parentes.*

293 Marx 1905, II, 427: «deorum honorem omnino omisit poeta philosophus».

294 Krenkel 1970, II, 711 (in generale, su Panezio e Lucilio, II 401; vd. Charpin 1978, I, 14; 24; 1991, II, 10); von Albrecht 2016, I, 223, ipotizza Panezio come fonte a causa della mancata menzione, in 1337, dei doveri non solo nei confronti degli dèi, ma anche dei defunti.

295 In realtà, poiché la collocazione della patria davanti ai genitori è tradizionale sia in Grecia che a Roma, McDonnell 2006, 127, correttamente ne deduce che valori condivisi di tale importanza non possono essere usati per dimostrare l'esclusività di un «Roman standard».

296 Garbarino 1973, II, 521–522.

297 Euripide *non* nomina gli dèi in *fr*. 360a Kannicht: φιλῶ τέκν', ἀλλὰ πατρίδ'ἐμὴν μᾶλλον φιλῶ; lo fa, invece, in *fr*. 853 Kannicht, dove li antepone ai genitori: τρεῖς εἰσίν ἀρεταὶ τὰς χρεὼν σ'ἀσκεῖν, τέκνον, θεούς τε τιμᾶν τοὺς δὲ φύσαντας γονῆς. Dyck 1996, 178, richiama opportunamente la prosopopea delle leggi nel *Critone* platonico, dove gli dèi *non* compaiono (51a): μητρός τε καὶ πατρὸς καὶ τῶν ἄλλων προγόνων ἁπάντων τιμιώτερόν ἐστιν πατρὶς καὶ σεμνότερον καὶ ἁγιώτερον.

298 Dobbiamo a Nonio Marcello questa testimonianza: Non. V 16.7 (= 688, 18 L).

una qualche influenza non da Panezio, ma da una fonte autonoma, solo parzialmente affine, di cui resterebbe traccia nella "variante" tematica, in cui la patria era anteposta al dio creatore, costituita dal *De re publica*.[299]

2.3 Un'apostrofe seria o giocosa?

Un ulteriore aspetto significativo è parte integrante dello *status quaestionis*. Posto che Aulo sia l'interlocutore della *persona loquens*, come valutare il tono del frammento e l'intenzione reale delle esortazioni alla *virtus*? Dovremo intenderne la sostanza come seria o ironica? L'esame delle numerose proposte esplicative lascia emergere un duplice orientamento. Chi colga nel testo luciliano un taglio austero o solenne è portato a sottolinearne l'affinità con certi caratteri dei λόγοι προτρεπτικοί[300] alla virtù; viceversa, gli interpreti propensi a una lettura in chiave parodica tendono a ritenere primario il motivo del declino del *mos maiorum*, le cui note moralistiche catoniane sarebbero oggetto di canzonatura. In via preliminare, non abbiamo elementi per poter escludere con certezza che l'apostrofe ad Albino fosse messa in bocca a una *persona* satirica diversa da Lucilio:[301] l'enfasi predicatoria e moraleggiante di un'eventuale presenza, in qualche modo "screditata", renderebbe infatti del tutto plausibile un'interpretazione in chiave irridente.[302]

È interessante, ma non sorprende, che buona parte degli studiosi favorevoli a tale interpretazione esprima riserve sull'ispirazione paneziana del frammento: spunti di adesione a dottrina medio-stoica vengono tendenzialmente intesi come assunti con serietà, e dunque ascritti, per i suoi acclarati interessi filosofici, a Lucilio stesso come *persona* satirica. Risulta di scarso aiuto, in questo senso, la costruzione pregiudizialmente negativa del ruolo del destinatario. Abbiamo chiarito come, scelto dalla maggior parte degli studiosi tra altri possibili candidati compatibili con i dati storici,[303] il profilo di Aulo Postumio Albino venga alternativamente tratteggiato, o come interlocutore illustre, la cui condotta morale è da biasimare e correggere (lettura "seria"), oppure come rappresentante di un decadimento morale al quale sarebbe impensabile porre rimedio (lettura "ironico-burlesca"). In ogni caso, come si concilierebbe tutto ciò col reiterato, inequivocabile apprezzamento del personaggio da parte di Cicerone?[304]

299 Dyck 1996, 180.
300 Isocr. 1.3; per Crisippo, Plut. *Stoic. rep*. 1039d.
301 Su questo importante tema, vd. 69–71.
302 Sulla *persona* satirica, vd. 34 e n. 126.
303 Vd. 50–52.
304 Vd. 52 n. 224.

Il commento di Friedrich Marx, dando per scontata un'assoluta serietà nelle definizioni sulla *virtus* esposte dal parlante, confermava l'attribuzione del frammento luciliano al libro XVII, dove «de virtute certe egerat poeta», e rilevava per 1337–1338 M la derivazione da Panezio sulla scorta di Cic. *Off*. 1.58.[305] Questa esegesi, che era stata avviata a suo tempo da Étienne-François Corpet,[306] è stata ripresa dai commentatori successivi, concordi nel ritenere essenziale, in una riuscita integrazione tra etica romana e paneziana,[307] una dialettica tra *castigare* e *docere*[308] percorsa da toni austeri, se non solenni. Condivisa, e volta per volta riadattata, da Conrad Cichorius,[309] Karl Büchner,[310] Mario Puelma Piwonka e Jacques Heurgon,[311] tale linea interpretativa ha alimentato fino agli ultimi decenni del secolo scorso giudizi sostanzialmente univoci sul testo luciliano, con qualche eccezione. Da una parte, infatti, Italo Mariotti ne sottolineava sia il tono «appassionato ed elevato», sia l'«ispirazione paneziana, ma vissuta con adesione tutta romana»,[312] offrendo a Giancarlo Mazzoli[313] l'opportunità di elaborare un raffinato esame linguistico e, in ultima analisi, "ideologico"; dall'altra, invece, Donald Earl escludeva influenze stoiche, in nome di un «wide use of the original aristocratic ideal», riducendo così le definizioni della *virtus* a un assemblaggio di «maxims for conduct» non dissimili da quelli riscontrabili in Plauto: gli stessi ordini

305 Marx 1905, II, 426; l'argomentazione «sumpsit ille (cioè Lattanzio) locum Lucilii ex florilegii cuiusdam capite quod erat de virtute» è rafforzata dal richiamo al ben noto Hor. *Sat*. 2.1.70: *uni aequus Virtuti atque eius amicis*; netto il giudizio moralistico sulla scelta di Albino, che il poeta si proporrebbe di «castigare ut hominem avarum». Terzaghi 1934, 20–22 sottolineava il carattere didattico del passo; spunti di dottrina morale greca nel libro XVII (con venature anche polemiche e scherzose) sono stati poi ribaditi da Garbarino 1973, II, 511–513.

306 Corpet 1845, 222.

307 Fiske 1920, 66; 135 n. 6, fu tra i primi a dare opportuno rilievo alla conoscenza luciliana di Clitomaco (136 n. 30).

308 Christes/Garbugino 2015, 433.

309 Cichorius 1908, 349–354.

310 Büchner 1962, 11, coglieva tracce della polemica diatribica contro la ricchezza, nella cornice di una «altrömsche» *virtus* aperta a «stoische Züge».

311 Puelma Piwonka 1949, 25 e 36–39, inquadrava la sensibilità luciliana nel concetto paneziano del πρέπον/*decorum*; Heurgon 1959, 166–172, ne accentuava in modo particolare gli aspetti etici. Su questa linea si poneva Pohlenz 1967, 544: accanto a un «agire pratico» d'ispirazione paneziana, particolarmente attuale nel clima scipionico, lo *scire* luciliano si sarebbe affermato con maggior forza «di quanta ce ne aspetteremmo in un romano».

312 Mariotti 1960, 9–10.

313 Mazzoli 1989, 113–115.

di priorità di 1337–1338 M sarebbero interamente modellati sui dettami della tradizione aristocratica.[314]

Gli anni '70 e '80 del secolo scorso fanno registrare un *crescendo* nella ricettività dei critici verso le affiliazioni filosofiche della *virtus* luciliana. Se Werner Eisenhut sottolineava il fruttuoso incontro con Panezio per la resa dei concetti di *rectum*, *utile*, *honestum*, nell'armoniosa integrazione tra pensiero greco e romano,[315] Giovanna Garbarino dedicava alla *virtus* luciliana pagine penetranti, in cui richiamava l'attenzione sia sul «fattore della conoscenza» nella definizione della virtù, sia sul linguaggio etico del Rodiese.[316] In anni successivi, la perspicace analisi di Woldemar Görler – la cui ripresa da parte di Rosa Marchese e di Carlos Lévy ha dato vita a un'esegesi comunque minoritaria nel panorama critico più recente – coglieva la singolarità etica della "ricaduta" luciliana dell'ἀξία, elaborata non da Panezio, ma dai suoi maestri.[317] Michael Coffey[318] esprimeva forti dubbi sull'origine greca del luciliano «exhortatory moralizing», di cui ravvisava viceversa le radici nella tradizione etico-politica dell'istituzione censoria e del catoniano *Carmen de moribus*.[319] Dalla svalutazione dell'incidenza del pensiero greco su Lucilio, e dalla sfiducia nella competenza filosofica da parte del nostro poeta, lo studioso britannico era inevitabilmente portato ad accentuare l'artificiosità della struttura di 1326–1338 M, che valutava come «an ironical excess of asseveration in lines probably addressed to an exponent of moral backsliding»: negli studi luciliani prendeva in tal modo avvio un indirizzo critico volto a rintracciare, nell'apostrofe ad Albino, quelle connotazioni ironiche o parodiche che avrebbero suggestionato o convinto buona parte della critica successiva.

314 Earl 1961, 24–27. Alla luce della confutazione di McDonnell 2006, 134–141, non appare oggi sostenibile la tesi centrale di Earl, secondo cui la *virtus* ricorrente nelle commedie plautine, fulcro dello standard comportamentale della *nobilitas*, ne costituirebbe il modello ideologico (cfr. Plaut. *Amph.* 75–78); nel caso specifico, la trattazione luciliana della *virtus* non può essere posta sullo stesso piano di passi plautini come i seguenti: *Asin.* 323–324: *em istaec virtus est, quando usust qui malum fert fortiter; / fortiter malum qui patitur, idem post patitur bonum*; *Pers.* 267–268: *virtus est, ubi occasio / admonet, dispicere*.

315 Eisenhut 1973, 35–38.

316 Garbarino 1973, II, 520–524.

317 Sulla centralità della tesi di Görler 1984 per gli studi di Marchese 1998 e Lévy 2017, vd. 54–57.

318 Coffey 1976, in particolare 52–61. Nella sottolineatura di una base concettuale aristocratica per le definizioni della *virtus* (58; 226 n. 143: vd. Frank 1921, 169–171), le opinioni di Coffey si avvicinano a quelle espresse da Earl 1961 (qui n. 189): ma anche su Earl 1967, 34–37, vd. le riserve di McDonnell 2006, 127.

319 L'opera catoniana (in prosa ritmica: von Albrecht 2016, I, 334), ricostruibile in base a Gell. 11.2, si inseriva in quella «precettistica sapienziale» di epoca arcaica (Narducci 1997b, 96, menziona il *Carmen de sententiis* di Appio Claudio Cieco), a cui Coffey si mostrava particolarmente sensibile.

Nel delineare il ruolo della *virtus* in Lucilio, non si vede perché il riconoscimento di aspetti della tradizione romana debba implicare un rigetto dell'apporto culturale greco: chiariremo come sia proprio questa singolare compresenza a caratterizzare la dimensione più profonda del testo luciliano.[320] Non sembra invece questo il caso della proposta interpretativa di Wendy Raschke, la quale ribalta alcuni parametri "operativi" della critica letteraria e apre una nuova fase negli studi luciliani.[321] Dagli attacchi di Lucilio ai vezzi linguistici ellenizzanti e alla filosofia greca (cfr. 84–93; 709–710; 1225–1226 M),[322] ritenuti frutto di un pragmatismo romano ostile all'idea della filosofia come «matter for private interest rather than public application», deriverebbe l'idea che il «sober moral thinking», implicito nei concetti paneziani *rectum*/*utile*/*honestum* (1329–1330 M, che confluiranno in Cic. *Off*. 3.7),[323] non possa adattarsi a un contesto satirico, al pari dei richiami all'amicizia e ai *commoda*, formulati in apparenza come «ernest recommendations».[324] Lascia perplessi la conseguente lettura offerta dalla studiosa statunitense: gli adattamenti in chiave ironica del *sapiens* stoico da parte di Orazio (*Epist*. 1.1.106–108), ma più ancora del *felix et sapiens* Quintiliano da parte di Giovenale (*Sat*. 7.184–198), permetterebbero di postulare parodia antifilosofica in Lucilio; un personaggio come Albino, in quanto «egregious exemplar of "non-virtue"» (già osteggiato da Catone),[325] si presterebbe allora come bersaglio ideale per un attacco al «contemporary moral decline», e la luciliana «pseudo-philosophical form», allusiva alla riconosciuta ellenomania di Albino, ne metterebbe a nudo, con polemica ironia, la «lack of "Romanness"». Nel rilevare in Lucilio la preminenza della terminologia politica della sfera pubblica romana, rispetto al linguaggio della filosofia greca, l'analisi si pone in linea con l'orientamento di Earl e Coffey; viceversa, nell'indagine sulla personalità del destinatario Albino rimane puramente congetturale la connessione, stabilita con insistita enfasi, tra ellenomania e degenerazione morale.[326]

320 Vd. 80–84.

321 Raschke 1990, 352–369.

322 Vd. 36–37; 46–47.

323 Vd. 57–58.

324 Raschke 1990, 355; 360; 363.

325 Vd. 51 n. 223.

326 Raschke 1990, 364; 368–369. Lascia dubbiosi il rapporto istituito tra il (presunto) discredito della filosofia greca in Lucilio e la negazione (o comunque il forte ridimensionamento) delle numerose, plausibili fonti stoiche e medio-stoiche della presentazione luciliana della *virtus* (fonti che non vengono neppure accennate): sorprende questa corrività argomentativa in una studiosa a cui dobbiamo, non solo decisivi chiarimenti di cronologia luciliana (Raschke 1979), ma soprattutto l'eccellente studio (Raschke 1987) dei rapporti tra Lucilio e la politica di Scipione Emiliano.

È da questa ricostruzione che mette in guardia Erich Gruen.[327] Se questo studioso non ci appare convincente quando etichetta il frammento sulla *virtus* come «a collection of platitudes», la cui «more likely interpretation is parody», egli ha tuttavia buon gioco nel ritenere «altogether speculative» la tesi della Raschke: leggendo l'apostrofe ad Albino con lo sguardo sprezzante di Catone,[328] si corre infatti il rischio di fare di Lucilio un «genuine moralist».[329] Sul piano generale, lo studio d'insieme su Lucilio consente di apprezzare, tra i notevoli meriti dello storico austro-americano, non solo quello di aver collocato autorevolmente Lucilio nella storia sociale e culturale dell'epoca scipionica,[330] ma anche quello – più specificamente metodologico – di aver chiarito un punto essenziale: poiché il carattere frammentario dell'opera luciliana «frustrates investigation and imperils any confident conclusions», giudizi e affermazioni nelle satire non possono che rappresentare sentimenti del parlante e/o dell'interlocutore, dunque non necessariamente ascrivibili al poeta.[331] Gruen ha altrettanto ben osservato come, malgrado certa «moralistic posture» luciliana possa richiamare, se non coinvolgere, Catone il censore (cfr. 478–479 M), la voce satirica mantenga una chiara equidistanza, nella selezione dei suoi bersagli polemici e burleschi, tra ostentazioni e dismisura dell'élite e ipocrisia moralistica di chi critica tali eccessi.[332]

I contributi di Wendy Raschke e di Erich Gruen hanno esercitato una rilevante influenza sugli studi successivi. La consistenza e i moventi della *persona* satirica, nonché la natura dell'apostrofe ad Albino, sono stati ritenuti più degni di attenzione rispetto al tema delle affiliazioni stoiche di Lucilio: tuttavia non mancano eccezioni. Rosa Marchese ha riportato in auge le innovative acquisizioni di Woldemar Görler, riguardo alle possibili risonanze di Diogene e Antipatro nel-

327 Gruen 1992, 272–310.

328 Vd. 68 n. 325.

329 Gruen 1992, 310 e n. 207.

330 I rapporti di Lucilio con l'Emiliano sembrano ispirati ad una forma di «equality» (Gruen 1992, 280; concorde Grillo 2018, 289 n. 49), piuttosto che a una relazione tra patrono e cliente. La profonda competenza di Gruen negli ambiti storico-prosopografico e storico-culturale (specialmente pp. 281–305) non ci risulta trovi alcun riscontro negli studi precedenti sulla collocazione di Lucilio nell'età scipionica, se si escludono utili (anche notevoli) spunti in Cichorius 1908; Astin 1967; Garbarino 1973; Zucchelli 1977; Raschke 1987.

331 Gruen 1992, 274 e n. 9. Se gli atteggiamenti a cui si dà voce nel testo «need not be Lucilius' own» (274 n. 9), affermazioni di un personaggio o di un interlocutore potrebbero essere state contraddette o contestate in passi luciliani non pervenuti.

332 Gruen 1992, 304–305. Un ruolo analogo sembra svolgere, benché su altro piano, la contrapposizione giocosa di caratteri opposti: è stato notato da Michael von Albrecht 2016, I, 223, che nel dialogo tra l'affettato grecomane ed epicureo Albucio e il pretore Q. Mucio Scevola, estraneo ad ogni ostentazione verbale (84–95 M, che dobbiamo a Cic. *fin.* 1.9–10: vd. Chahoud 2007a, 51–52), la giusta misura starebbe appunto «in der Mitte zwischen den Extremen».

l'impianto assiologico della *virtus*.[333] Questioni di metodo sono state affrontate con cautela e oculatezza da Myles McDonnell. Da una parte, egli ha chiarito che la «whimsical attitude» di Lucilio verso la filosofia greca in altri frammenti non può indurre ad escludere che riflessi stoici siano rintracciabili in 1326–1338 M; dall'altra, ha mosso un'obiezione a coloro che interpretano il tono del passo come ironico: a suo giudizio, dalla circostanziata presentazione del testo in Lattanzio (*Div. inst*. 6.5.1–2),[334] saremmo invece autorizzati a dedurre che l'apologista leggesse in Lucilio una «serious ethical definition».[335] Da un'angolazione più ampia, la *virtus* luciliana è stata collocata dallo stesso McDonnell in una sorta di posizione strategica,[336] nel quadro del processo di assestamento della *virtus* romana a partire dal III sec. a.C.: la definizione di *virtus* in Lucilio costituirebbe un esempio della diretta predisposizione ai «semantic borrowings from ἀρετή».[337] Sono state tuttavia mosse obiezioni all'enfasi posta in generale da questo studioso sull'incidenza dell'ἀρετή nella nascita e nello sviluppo di una virtù "etica" romana: c'è infatti il fondato timore che venga spinta all'eccesso la contrapposzione tra questa «ethical virtue» e la tradizionale «manliness», dalla schietta connotazione "marziale".[338] Occorre ammettere che una ricostruzione pur artificiosa come questa, basata su una visione schematica del trapasso semantico di *virtus* dal «coraggio virile» alla generica «virtù», era motivata dal – per certi versi necessario – superamento delle tesi di Donald Earl, il quale, negando con risolutezza ogni influenza paneziana sul poeta satirico, riduceva i versi luciliani a un *pot pourri* di massime morali d'impronta plautina.[339] Era forse inevitabile che, per confutare queste tesi, McDonnell si sbilanciasse troppo a favore della presenza di Panezio in Lucilio,

333 Vd. 54–59.

334 Vd. 3–6.

335 McDonnell 2006, 126 e n. 68: sulla possibilità che Lattanzio disponesse di un'edizione integrale delle satire luciliane, vd. le nostre 156–159.

336 McDonnell 2006, 123 e nn. 59–61.

337 McDonnell 2006, 128.

338 Per McDonnell 2006, 12–71, la *virtus* romana s'imporrebbe nei primi secoli della repubblica col significato di «manliness» («the ideal behavior of a man», 2; «martial courage/valor/prowess», 44; 377); ma, dal III secolo in poi, essa risentirebbe dell'impatto di ἀρετή sulla cultura e sulla politica romana (72–104). Kaster 2007, sviluppando precedenti puntualizzazioni (McDonnell 2006, 422), contesta principalmente l'idea che la *virtus* romana sia da ritenere «non-ethical», o perfino «un-ethical», *prima* dell'influsso ellenizzante (Mc Donnell 110; 129; 130; 375), e che acquisti un «ethical coloring» per esclusiva influenza di ἀρετή (9; 48; 129; 319; 375). L'obiezione ci pare fondata, poiché l'insistita forzatura di McDonnell su questo «dual meaning of *virtus*» (357) polarizza in modo eccessivo l'attenzione su una frattura tra le due tipologie. Nonostante queste riserve, lo studio di McDonnell rimane a nostro avviso notevole, tra l'altro, per l'inedita e competente attenzione ai documenti epigrafici e numismatici di età repubblicana.

339 Su Earl 1961 e 1967, vd. 61 nn. 189 e 193.

concludendo la sua disamina con un sensibile ridimensionamento degli apporti culturali provenienti dall'etica tradizionale romana.[340]

Nello stesso torno di tempo, la lettura "parodica" del frammento luciliano ha ripreso vigore con Karin Hass.[341] Ribadendo che il nostro poeta può difficilmente essere considerato un filosofo morale autenticamente «ernsthaft», la studiosa trova «irritierend» in Lucilio l'artificioso accumulo di requisiti richiesti all'uomo dotato di *virtus*, nonché l'accentuata condanna della sete di potere e di ricchezza, e ritiene, su queste basi, che l'intonazione del frammento sia ironica.[342] È vero che, a differenza dell'alone di *gravitas* che avvolge i vv. 1082–1085 M, il contesto suggerito da 1105 e 1119–1120 M presenta un quadro «spöttisch» della *virtus*:[343] tuttavia, a prescindere dall'attribuzione a Lucilio in persona della voce satirica (un'attribuzione data per scontata, ma indimostrabile), ci troviamo ancora una volta – sullo sfondo dell'"accantonamento" di un'eventuale incidenza di fonti greche e dell'enfasi sul tradizionale moralismo romano – in presenza di una insistita connessione tra il discredito della filosofia in altri frammenti luciliani (ma non tutti!) e il biasimo ironico-parodico del «Gesprächspartner» Albino, moralmente indecoroso e incorreggibile ellenomane. Di fatto, anche queste pagine ribadiscono una sorta di *vulgata* che, avviata a suo tempo da alcuni spunti di Donald Earl,[344] si era consolidata con Michael Coffey,[345] e aveva raggiunto la sua acme con Wendy Raschke:[346] la tesi della studiosa statunitense viene esplicitamente qui condivisa da Karin Hass,[347] nonostante le motivate riserve espresse da Erich Gruen.[348]

340 Vd. McDonnell 2006, 127–128.
341 Hass 2007, 80–83.
342 Hass 2007, 81; 82 e n. 175.
343 Hass 2007, 82 e n. 179.
344 Vd. 66.
345 Vd. 67 e n. 318.
346 Vd. 68.
347 Hass 2007, 83 e n. 180.
348 Vd. 69. Di Hass 2007 ammiriamo (con Freudenburg 2010, 13) il riconoscimento della creazione consapevole della propria *persona* poetica prima di Catullo (100–111); la ricostruzione assai notevole dei frammenti luciliani legati al «satirische Ich» (90–95) e allo «Spiel mit dem Ich» (235–239); nonché le riflessioni poetologiche (179–192). Per questi motivi, colpisce che al frammento sulla *virtus* la studiosa presti una così frettolosa attenzione. Accogliendo infatti acriticamente (in part. 368–369) la valutazione di Raschke 1990, la Hass non tiene conto della ragionevole confutazione di Gruen 1992, 310 e n. 27 (basilare nel capitolo dedicato a Lucilio), cioè in un'opera che viene infatti sorprendentemente omessa nella bibliografia della Hass.

Si sottrae parzialmente alla suggestione dell'assunto di Wendy Raschke[349] una proposta interpretativa ben più problematica, aperta a valorizzare l'apporto della filosofia stoica e paneziana, offerta dal recente contributo di Luca Grillo, tratto da un pregevole volume collettaneo di Cambridge.[350] Nell'attacco ad Albino, Lucilio rafforzerebbe la salvaguardia dei valori in cui si riconosce la comunità di appartenenza, per isolare ed escludere chi non ne è degno (si pensi specialmente a 1334–1336 M): risulterebbe dunque felicemente appropriata questa lezione di virtù civica, intrisa di richiami al pragmatismo etico di Panezio,[351] impartita a un personaggio inviso all'Emiliano.[352] A maggior ragione, se potessimo dimostrare che i tratti di effeminatezza di Albino, affioranti nelle pagine corrosive di Polibio, fossero stati consapevolmente accostati da Lucilio alla frenesia grecizzante derisa da Catone,[353] un'inedita «piquant dimension» darebbe un sapore particolare a questa esortazione a coltivare una virtù intesa come «manliness».[354]

349 Risente di Raschke 1990, nella sottolineatura della cornice ironica del testo luciliano, lo studio di Christopher van den Berg 2012, 263–236, che pone enfasi sulla familiarità di Lucilio con categorie e pratiche retoriche: la triade di 1329 M darebbe prova della sua capacità di articolare i tre stili (*rectum*, forense; *utile*, deliberativo; *honestum*, epidittico), nel solco della tradizione che da Arist. *Rhet*. 1.1358a 36–b 29 giunge a Tacito attraverso Cic. *Inv*. 2.156; grazie a queste tecniche, il poeta assumerebbe una *persona* che muoverebbe ironicamente la propria sottile critica all'interlocutore. Sulla padronanza luciliana delle figure del discorso, nonché sulla probabile canzonatura di oratori coevi, vd. Marx 1905, II, 389 (per 1224 M); Mariotti 1960, 76; Ronconi 1963, 518–520 (= Ronconi 1972, 6–9); Chahoud 2007a, 54; Chahoud 2018, 132–161.

350 Grillo 2018, 279–291. In questa importante messa a punto, Breed *et al*. 2018 propongono analisi diversificate delle tendenze linguistiche, culturali e letterarie che hanno fatto nascere la satira luciliana nel II secolo, quando Roma acquista lo *status* di potenza imperiale e l'assorbimento dell'influenza greca ne forgia l'identità.

351 Grillo 2018, 287.

352 Astin 1967, 95; 295.

353 Polyb. 39.1 presenta Aulo Postumio come per natura στωμύλος καὶ λάλος καὶ πέρπερος διαφερόντως (2), e, nella volontà di adeguarsi all'ἀγωγή e alla διάλεκτος dei Greci, capace di raggiungere eccessi fastidiosi (3); al punto che per il proemio dei suoi *Annales* in greco, in cui chiedeva indulgenza per la non perfetta padronanza della lingua (5), fu schernito da Catone: avendo egli intrapreso l'opera di sua volontà, Aulo si era reso ridicolo, comportandosi come se un atleta, iscrittosi ad agoni ginnici, pregasse gli spettatori di scusarlo per non riuscire a sostenere colpi e fatica (8–9).

354 Grillo 2018, 289–291. Assume un atteggiamento di grande cautela Anna Chahoud, *per litteras* (17 marzo 2021): «Non ho dubbi sul carattere parodico del frammento, ma non ci sono elementi per poterlo dire con certezza, in quanto non è detto che l'apostrofe ad Albino non fosse messa in bocca a un personaggio piuttosto che alla voce del poeta».

2.4 *Virtus* come *scire*

La valutazione linguistica e stilistica del frammento impegna i commentatori da un secolo e mezzo. In risposta al giudizio fortemente limitativo di Lucian Müller e di Friedrich Marx,[355] un alto livello di elaborazione sintattica è stato riconosciuto e sottolineato, prima da Karl Büchner e Jacques Heurgon,[356] poi da Mario Puelma Piwonka e da Italo Mariotti.[357] In più di sessant'anni, hanno visto la luce considerevoli contributi esegetici, non solo in ambito filologico, linguistico e letterario, ma anche storico–sociologico e filosofico: molte di queste acquisizioni, pur diversamente orientate, concordano nel rilevare come in questo frammento il poeta satirico abbia dato prova di saper integrare *mos maiorum* e aspetti dell'ἀρετή socratico–platonica ed ellenistica, avviando un processo culturale considerato da taluni anticipatore dell'operazione che Cicerone condurrà a termine negli scritti filosofici.[358]

È stata sottolineata da alcuni interpreti la capacità luciliana di evitare il ricorso ai grecismi filosofici, in un contesto che potrebbe richiederli (vv. 1329–1330: *rectum* per ὀρθόν; *utile* per συμφέρον; *honestum* per καλόν; *turpe/inhonestum* per αἰσχρόν):[359] su questa base, Michael Coffey ha posto enfasi sul sostanziale allontanamento dal registro colloquiale;[360] in direzione analoga, Anna Chahoud ha dato

355 Per Müller 1872, 273, la caratteristica delle sei iterazioni di *virtus* sarebbe segno «nondum adultae aut senescentis artis». La sciattezza compositiva e l'insipienza stilistica («inepta et fastidii plena anaphora illa vocabuli *virtus* sexiens repetiti») irritavano tanto Marx 1905, II, 425, quanto Terzaghi 1934, 19–21; 426 («ripetizioni un po' arrembate delle medesime locuzioni») e Warmington 1938/1967, 393 («awkward Latin sentences»).

356 Büchner 1962, 11 (ed. originale 1939); Heurgon 1959, 169.

357 Puelma Piwonka 1949, 25 n. 2, considerava la composizione luciliana «wohl begründet und sinnvoll»; Mariotti 1960, 8, vi leggeva un «singolare documento di elaborazione stilistica e di appassionata oratoria, purché non si confonda l'*abundantia* con la *garrulitas* e l'*inertia*, l'*ars* con la *brevitas*». In questa direzione, dopo Krenkel 1970, II, 711 («rhetorisch kunstvoll aufgebaut»), e Garbarino 1973, II, 520–525, vd. ora von Albrecht 2016, I, 220 («Diese symmetrische Gesamtstruktur ist durch Anaphern mit der nötigen Dynamik versehen»: un giudizio che letteralmente ribalta quello di Marx 1905, II).

358 In questa direzione muove soprattutto Lévy 2017, 193–209.

359 Sulla capacità luciliana di evitare i grecismi, vd. Büchner 1962 (ed. originale 1939), 11; Puelma Piwonka 1949, 17; 25 n. 1. Giustamente Heurgon 1959, 167, richiamava, oltre alla «géniale gaucherie» di Lucrezio, la difficoltà ciceroniana di adattare il *sermo patrius* ad argomenti di filosofia greca (Cic. *Fin.* 1–10).

360 Coffey 1976, 226, distingue nel modo adatto lo stile del frammento luciliano dal «conversational *virtus*-passage» di Plaut. *Trin.* 642–643: *itan tandem hanc maiiores famam tradiderunt tibi tui, / ut virtute eorum anteperta per flagitium perderes?* (cfr. 648–650). Sul *sermo merus* di Hor. *Sat.* 1.4.48–62, vd. Gowers 2012, 328–332; De Vecchi 2013, 64–65.

risalto alla ben strutturata linearità di un testo paratattico che, privo di enjambement («every single line is a self-contained semantic and syntactical unit»), può esercitare un pieno controllo del «flow of speech», incanalandolo in un'incisiva sentenziosità didattica.[361] Che qui sia in gioco una raffinata padronanza semantica e sintattica, non certo la presunta "naturalezza" di una conversazione informale,[362] è ben dimostrato dalla disposizione retorica delle parti.[363]

Una prima sezione (vv. 1326–1333), scandita dal *crescendo* anaforico di *virtus* (sei volte), dà il massimo rilievo teoretico allo *scire* (tre volte: 1328–1329; 1331): nell'articolazione chiastica fra i due τρίκωλα, l'uno illustrativo della «conoscenza» del bene come valore (1326–1330), l'altro di quella delle ricchezze e degli onori (1331–1333), il criterio conoscitivo, sintetizzato nello *scire*, controbilancia la caratura etica della *virtus*, ma al contempo la intensifica. In tal modo, il codice gnoseologico fornito da *scire* determina il giudizio di valore, poiché figura come parametro non solo della vita morale (1328–1329: *virtus est homini* ***scire*** *id quod quaeque habeat res, / virtus* ***scire*** *homini rectum, utile quid sit, honestum*), ma anche di quella economica (1331: *virtus quaerendae finem re* ***scire*** *modumque*) e della condotta politica (1333: *virtus id dare quod re ipsa debetur honori*).[364] Nella seconda sezione (1334–1338), la prospettiva pragmatica della *virtus* è esaltata dall'esigenza di far valere la giustizia contro *hostes*, *inimici* e *mores mali*, e in difesa di *homines moresque boni* (1334–1336); ma anche di salvaguardare gli interessi sociali, rispettando un'opportuna graduazione dei *commoda* (1337–1338): *patriai, parentum, nostra*.

Dalla scelta e dalla collocazione nel testo di «parole ideologiche»,[365] come *virtus* e *scire*, emerge con chiarezza un'originale integrazione tra etica ed epistemologia. In questo secondo ambito, colpiscono le tre occorrenze di *scire*, che richiamarono a suo tempo l'attenzione di Max Pohlenz per l'inedita affermazione di un

361 Chahoud 2018, 158–159.

362 La sensibilità luciliana per lo stile non sfuggiva a Gellio 18.8: nei vv. 181–188 M, il ricorso a tali figure retoriche risulta troppo «isocrateo» per una lettera confidenziale (Ronconi 1963, 518); per il paneziano πρέπον/*decorum* nel *De officiis*, vd. 129–130.

363 Abbondano le figure retoriche: allitterazioni (vv. 1326; 1337–1338 M); interrogative asindetiche (1329–1330); rime (1329–1330; 1334–1335); ellissi di est (1329–1331); omeoteleuti e omeoptoti (1334–1336).

364 Vd. specialmente Mazzoli 1989, 114. Per Chahoud 2018, 159, gli opposti "polari" si trovano in fine di verso (1329–1330, *honestum/inhonestum*; 1334–1335, *malorum/bonorum*), e al tema della protezione della giustizia conferisce solennità l'«archaic flavor» di *patriai* (1337), di derivazione plautina (Plaut. *Mil.* 103: *magnai rei publicai gratia*) ed enniana (Quint. *Inst.* 1.7.18, dove *pictai vestis* e *aquai* in Verg. *Aen.* 7.464 e 9.26 potrebbero presupporre Ennio): sulla frequenza di *-ai* in Ennio, vd. Skutsch 1985, 61.

365 Mazzoli 1989, 113.

«momento del sapere», in modalità che non ci «aspetteremmo in un romano».[366] All'impianto tradizionale di un'etica «d'ordre intellectuel» si rifaceva anche la coeva monografia di Jacques Heurgon,[367] che ravvisava nella virtù come φρόνησις il nucleo fondante del principio socratico οὐδεὶς κακὸς ἑκών.[368] Con Socrate aveva infatti preso forma compiuta l'idea che la razionalità costituisca la specifica ἀρετή dell'uomo: il suo "intellettualismo etico" si fondava sull'identificazione tra conoscenza del bene e azione virtuosa,[369] perché chi sa come agire rettamente non può che operare bene e realizzare la propria natura. Chi, dunque, compie scelte moralmente negative non sbaglia per difetto di volontà, ma per un «deficit epistemico»[370].

Da queste premesse non pare azzardato dedurre che l'insistenza di Lucilio sul concetto di *scire* (poco importa se il tono sia serio o caricaturale)[371] nasca dall'innegabile familiarità con fonti di filosofia accomunate dal richiamo a Socrate:[372] questa familiarità trova riscontri molto concreti. Il suo interesse per problemi gnoseologici risulta ben documentato da Cicerone, il quale in *Luc.* 102 ci informa dell'amicizia di Lucilio col neoaccademico Clitomaco, che gli dedicò un trattato sulla dottrina della conoscenza e sulla realtà delle sensazioni.[373] Si tratta di un tema teorico per eccellenza, «non immediatamente legato a problemi

366 Pohlenz 1967, I, 544; sull'anafora di *scire*, vd. Eisenhut 1973, 37. Diversamente, proprio l'artificiosa frequenza di *scire* nel corpus luciliano (cfr. 757; 879; 958; 1033; 1251 M) induce Scholz 2002, 311, a ridimensionare la tesi di un poeta satirico sensibile ai richiami dell'intellettualismo etico di Socrate.

367 Heurgon 1959, 167; tesi condivisa da Eisenhut 1973, 36 e da Classen 1996, 25.

368 La φρόνησις non è un'ἀρετή particolare insieme alle altre (Pl. *Symp*. 184d; 209a; *Prt*. 353); l'identificazione è esplicita nel Socrate platonico di *Men*. 88c 4–d 3; in 97b–c φρόνησις è identificata con ἐπιστήμη: vd. Krämer 1959, 119; Alesse 2000, 291–292.

369 Il motivo risale ai primordi della riflessione greca: «la corrispondenza tra *virtus* e sapere è certamente un tema introdotto da Socrate e dai suoi discepoli e sviluppato dalla Stoa antica» (Francesca Alesse, *per litteras*, 30 gennaio 2020).

370 Ferrari 2007, 45. Sull'etica socratica, vd. Reshotko 2013, 156–184; Sassi 2015, 145–162. Questo tema si presenta complesso. Da una parte, il concetto che nessuno commette il male volontariamente è presente in Platone (*Ap*. 25e–26a; *Prt*. 358c–d; *Men*. 78a–b; *Resp*. 2.382a; 4.433e), Senofonte (*Mem*. 3.9.5) e Aristotele (*EN* 6.1144b 18–32); dall'altra, a parte le prese di posizione anti-socratiche di Euripide (*Med*. 1078–1080; *Hipp*. 379–383, con Snell 1948; Paduano 2005, 96; 102), altri passi di Platone viceversa divergono dall'equazione socratica tra conoscenza e virtù (*Symp*. 216a 4–c 3, con Sassi 2015, 152), soprattutto perché disgregano l'anima nelle sue componenti conflittuali (*Phdr*. 246a–248a; *Resp*. 4.431a–b; 439d 2–440a; 9.589a–c). Per la polemica di Aristotele con Socrate, cfr. *EN*. 7.1145b 21–28 (con Alesse 2000, 243–249).

371 Vd. cap. 2.3.

372 Si pensi al συμπόσιον ateniese tra scolarchi dell'Accademia (libro XVIII): vd. 37.

373 Su Cic. *Luc*. 102, vd. Brittain 2006, 60; Reinhardt 2023b, 650–651. Sui rapporti d'amicizia di Clitomaco con Lucilio, che potrebbero risalire al 155 (39), vd. Fiske 1920, 66; 135 n. 6; Görler 1984,

etici».[374] Questo interesse luciliano sembra tutt'altro che estemporaneo, malgrado la limitativa precisazione ciceroniana sul libretto di Clitomaco (*prima institutio et quasi disciplina*):[375] un neofita avrebbe incontrato difficoltà nell'affrontare gli argomenti in cui questi sintetizzava la teoria dei πιθανά/*probabilia*, formulata dal suo maestro Carneade in aperta polemica con lo stoico Antipatro.[376] Nella sua produzione satirica abbiamo già notato come non manchino conferme della competenza luciliana nell'ambito della filosofia post-socratica e accademica. Se per i *Socratici carti* di 709–710 M è difficile presupporre qualcosa di diverso da un adattamento proverbiale,[377] nei vv. 830–834, allusivi a un passo del *Carmide* platonico, Carlos Lévy ipotizza un'influenza dell'amico Clitomaco.[378] In effetti, questo dialogo aporetico, in cui Socrate riconosce la propria incapacità di definire la σωφροσύνη,[379] poteva figurare tra quei dialoghi in cui lo scetticismo neoaccademico avrà avvertito una sorta di antecedente per la formulazione della sospensione sistematica dell'assenso, che tale indirizzo preconizzava: in tal caso, nell'im-

463–464. Curiosamente, Mayer 2007, 135, incorre nell'errore di indicare l'Emiliano, non Lucilio, come destinatario del trattatello di Clitomaco.

374 Cambiano 1993, I, 245.

375 Garbarino 1973, II, 484. Sul tipo di filosofia per la quale si nutriva interesse in Roma, ci informa ancora l'Arpinate: da *Tusc.* 2.62 e *Qfr.* 1.1.23 veniamo a sapere che una delle letture preferite da Scipione e Lelio era la *Ciropedia* di Senofonte, autore che non era certo «un esempio di vertiginosa complessità filosofica» (Cambiano 1993, I, 242).

376 La teoresi stoica si basava sulla triplice articolazione tra «impressione / rappresentazione» (φαντασία), «percezione» (κατάληψις) e «assenso» (συγκατάθεσις); concetti che Cicerone rende con *visum*, *visio*, *impressio*/*perceptio*, *compre(he)nsio*, *cognitio*/*approbatio*, *adsensus* (*Ac.1* 40–42; *Fin.* 3.15). Su questo aspetto, vd. Malaspina 2022, in part. 320–321. Le rappresentazioni sono «catalettiche» quando l'assenso ad esse conferito permette di percepire/comprendere l'oggetto da cui provengono; il soggetto senziente è spinto all'assenso grazie all'ἐνάργεια (*Luc.* 17, *perspicuitas*/*evidentia*), cioè all'«evidenza» di verità con cui una rappresentazione gli si offre: Cic. *Luc.* 24–25; Sext. Emp. *Math.* 7.242 (= *SVF* 2.65), con Pohlenz 1967, I, 348; Brittain 2006, xx e nn. 33–35; 17 e nn. 31–32; Alesse 2018, 148–163. Su questo tema, il neoaccademico Arcesilao aveva sostenuto contro Zenone la sospensione di ogni giudizio (ἐποχή), negando assenso a qualunque tipo di impressioni. Su questa base, le riserve di Carneade sul dogmatismo stoico di Antipatro di Tarso, veicolate proprio dal *De sustinendis adsensionibus* di Clitomaco (Cic. *Luc.* 98–102), evidenziano *duo genera visorum*: la prima «impressione» distingue *quae percipi possint* (cioè, *sensibus probanda*) da *quae p. non possint*: l'altra i *probabilia* dai *non probabilia*, «impressioni persuasive/non persuasive»: Sext. Emp. *Math.* 7.159–169). Su questi temi, vd. Frede 1984, 268–275; Lévy 1992, 284–290; De Luise/Farinetti 1997, 121–150; Ioppolo 2017, 195–213; Lévy 2022, 80–81; Reinhardt 2022, 111–114; Reinhardt 2023b, l – lxxix; 635–651. Sull'eredità socratica della *lignée* Arcesilao–Carneade, e sulla tesi che nulla può essere conosciuto con certezza (ἀκαταληψία), vd. soprattutto Bonazzi 2019, 239–241.

377 Vd. 35–36.

378 Lévy 2017, 190–191.

379 Taylor 1968, 79–95.

possibilità di distinguere due realtà differenti, come la corda bianca su pietra bianca,[380] troveremmo un bell'esempio di ἀπαραλλαξία.[381] Notevole, ancora nell'ambito del socratismo, la dimestichezza di Lucilio con il pensiero di Euclide di Megara, allievo di Zenone di Elea e poi di Socrate.[382] Riferimenti "tecnici" così puntuali, come quello alla teoria del duplice δαίμων nel libro XVI,[383] lascerebbero ipotizzare che il nostro poeta possa aver accreditato, più o meno consapevolmente, un'equivalenza tra Megarici ed eristici, a noi nota attraverso l'attacco al «frenetico amore della controversia»,[384] attribuito a Euclide da Timone di Fliunte;[385] non è per altro da escludere che nella stessa occasione Lucilio si mostrasse al corrente dell'inclinazione di Euclide verso l'eleatismo,[386] la cui rigorosa ontologia poteva costituire un bersaglio satirico appetibile.

A una diversa visione d'insieme, incline invece a valorizzare la sostanza "romana" del frammento, riconducono alcune preziose osservazioni di Kirk Freudenburg sullo *scire* luciliano (1328; 1329; 1331 M):[387] «the 'knowing' is all about 'doing' very Roman things (not 'knowing' per se, but knowing how to do). I think there's an old-fashioned (Catonian?) aspect to the values being touted». Pur non condividendo l'idea che la continua enfasi sullo *scire* come conoscenza «has a superficial Greek ring to it»,[388] ci sembra tuttavia di grande rilievo un problema di fondo sollevato dallo studioso: «So much emphasis on 'payment' throughout: why

380 La battuta autoironica di Socrate (39 n. 33) richiamava un proverbio attestato fin da Sofocle (*fr*. 307 Nauck² = *fr*. 330 Radt), a cui allude Gellio in *Praef*. 11 (Rolfe 1946, xxx n. 1).

381 Per Arcesilao, nella polemica con Zenone, nessuna rappresentazione può rendere l'oggetto percepito in modo tale da provenire solo da esso e da escludere errori o confusioni. Lo mostrerebbero, accanto ai casi di perfetta somiglianza (ἀπαραλλαξίαι = *similitudines*) tra oggetti non distinguibili dai sensi (due gemelli, due uova uguali), soprattutto gli stati di alterazione mentale (sogni, allucinazioni, ebbrezza, follia, malattia): cfr. Cic. *Luc.* 54–58. Se allora si può "assentire" anche a qualcosa di falso, se ne dedurrà che la συγκατάθεσις stoica, l'«assenso», non può offrire alcuna garanzia conoscitiva, né stabile né infallibile. Risultando dunque irrazionale ogni assenso a qualunque tipo di impressioni, per Arcesilao, ispiratore di Carneade, gli Stoici avrebbero dovuto ritenere razionale l'assoluta sospensione di ogni giudizio (ἐποχή): cfr. Cic. *Luc.* 30–31; 54–56; 66–67.

382 Diog. Laert. 2.102–108.

383 Stob. 3.6.63; Censorinus, *DN* 3.3 (= 518 M), in Giannantoni 1983, I, 41 (Eucl. Socr. *fr*. 11). Su L. Marcio Censorino, vd. Garbarino 1973, II, 470–471.

384 Gigante 1976, I, 84.

385 *Fr*. 28, in Di Marco 1989, 176. Su Timone, come possibile fonte per la satira luciliana in generale, vd. Fiske 1920, 152–154 (vd. 45 n. 182).

386 Un orientamento ben presente a Cicerone: *Luc.* 129, *a quo* (cioè, da Euclide) *idem illi Megarici dicti, qui id bonum solum esse dicebant quod esset unum et simile et idem semper*.

387 Kirk Freudenburg, *per litteras* (31 gennaio 2020).

388 Si è infatti cercato di dare il giusto rilievo, tra le altre, alle ipotesi interpretative (Görler 1984; Lévy 2017) sulla risonanza in Lucilio del pensiero di Diogene e Antipatro: vd. sez. 2.2.

all the financial metaphors?: *persolvere pretium*, *quaerendae finem*, *debetur*, *magni*, even *putare* at the end can suggest reckoning up. All about proper 'valuation'– why is that at the heart of *virtus*?». Questa accentuazione di sintagmi e di espressioni metaforiche, tratte dal mondo economico-finanziario (soprattutto nell'ambito del debito),[389] merita un'attenzione particolare. Con la parziale eccezione di *magni* (1336 M, *hos magni facere*), per il quale abbondano le attestazioni come genitivo di stima, ma non di prezzo,[390] per gli altri impieghi non mancano occorrenze che confermano il punto di vista di Freudenburg. Il valore assoluto del verbo *quaerere* in 1331 M (*quaerendae finem re scire*) trova un certo numero di riscontri nell'accezione, anch'essa importante per Lucilio, di «ricercare il profitto»;[391] notevole il ricorrere di *debeo* al passivo (1333 M, *id dare quod debetur honori*), non infrequente nella sfera del debito e degli obblighi di pagamento.[392]

Per la spiegazione di *putare* (1337 M, *commoda praeterea patriai prima putare*), un precedente tentativo di Rosa Marchese attribuiva al verbo *putare* il senso primario di «tagliar via», tratto dal lessico agricolo del latino,[393] che orientava la lettura in una direzione particolare. Invece di una gerarchia alla cui sommità stanno i *commoda* della patria, poi della famiglia, infine quelli personali (sulla base del valore etico intrinseco che li renda preferibili in tale ordine decrescente), il soggetto opererebbe secondo «un calcolo di opportunità personale e temporale», in modo tale da «tagliar via dal conto» uno dopo l'altro i *commoda*, per porsi al di fuori di qualunque criterio assiologico.[394] Viceversa, Kirk Freuden-

389 Abbiamo ravvisato (62) tracce significative di una «etica del debito».

390 Come gen. di stima, *magni* ricorre frequentemente in Plauto, Cicerone, Livio; a fronte di *magno*, ablativo di prezzo, con un esempio proprio in Lucilio (878 M): *magno, non magna mercede, magno quod conduxeris*.

391 Cfr. Plaut. *As*. 512: *lingua poscit, corpus quaerit*; Ter. *Ad*. 813; 869: *contrivi in quaerundo vitam atque aetatem meam*; Hor. *Sat*. 1.1.92: *sit finis quaerendi*; Quint. *Inst*. 8 *Pr*. 29: *quaerendi anxietas*.

392 Cfr. Plaut. *Mil*. 421: *quid tibi istic in istsce aedibus debetur, quid negotist?*; *Rud*. 117: *quoi debeatur nihil*; Cato *Agr*. 144.1: *pro eo nemo solvet neque debebitur*; interessante il senso figurato di *deberi* in *Rhet. Her*. 4.55: *vita, quae fato debetur, saluti patriae potissimum solvatur*. Per *debeo* in forma attiva, cfr. Cic. *Att*. 1.1.1; Caes. *BCiv*. 3.20.3.

393 Marchese 1998, 40–44. Non veniva citato dalla studiosa, benché sia l'unico a menzionare quest'impiego, un passo di Gellio (7.5.7) che, commentando l'uso dei *veteres* (*"putare" dixerunt vacantia ex quaque re ac non necessaria aut etiam obstantia et aliena auferre et excidere*), aggiungeva: *sic namque arbores et vites et sic rationes etiam "putari" dictum*.

394 Fino al v. 1336 M, la concezione morale della vita sarebbe incentrata sul complesso dei debiti da saldare, in seguito al calcolo valutativo compiuto dal soggetto. Una volta ricosciuta la propria obbligazione verso ogni componente dell'esistenza, «tocca all'individuo e alle sue insindacabili scelte» gestire il saldo dei debiti in termini di opportunità personali («questo ora, quello poi»), *non* sulla base di una scala di valori imperniata sulla differenza, sostanziale, tra l'importanza etica del pubblico e quella, ultima in classifica, del privato (Marchese 1998, 42). L'ipotesi incon-

burg suggerisce di attribuire al *putare* luciliano («reckoning up») una connotazione di "computare, regolare un conto" che risulta ben attestata.[395] Essa, collocandosi ancora al di qua della trasposizione semantica verso il valore traslato di "giudicare, credere", presupporrebbe in Lucilio un senso tecnico particolarmente calzante: le raccomandazioni etiche di 1337–1338 M, fondate su una collaudata assiologia, verrebbero assoggettate a una specifica gestione "contabile", ponendosi dunque in linea con le precedenti costruzioni metaforiche. Ne guadagnerebbe così in incisività l'immagine delle tre tipologie di *commoda*, "calcolati/messi nel conto", ciascuno al proprio posto, all'interno di un inquadramento gerarchico delle priorità.

Se ora dal terreno epistemologico ci spostiamo su quello etico della *virtus*, nel frammento di Lucilio sono ancora oggi materia di congettura «la filigrana stoica e in particolare l'orma paneziana»,[396] cioè, quei tratti della riflessione morale di cui il poeta satirico è ancora ritenuto, da buona parte degli interpreti, mediatore e portavoce nella Roma scipionica:[397] un'incertezza esegetica che dimostra quanto sia discutibile sovrapporre in Lucilio l'opposizione epistemologia-etica a quella accademici-stoici. È certamente plausibile che Lucilio abbia avuto modo di conoscere il pensiero e l'opera di Panezio, nell'ambito dei suoi contatti con Scipione Emiliano:[398] ma, a differenza dei rapporti d'amicizia con Clitomaco, non sono do-

trava, e incontra, difficoltà a nostro avviso rilevanti. La prima è costituita dal fatto che la studiosa non si poneva il problema dell'identità del parlante, trascurando così le implicazioni di una voce satirica eventualmente diversa da Lucilio. In secondo luogo, non abbiamo attestazioni di *putare* nel senso di «tagliar via dal conto», un senso che la Marchese riteneva, senza però fornirne riscontri, «ancora vivo» ai tempi di Lucilio. Infine, la presunta valorizzazione luciliana del «ruolo dell'individuo come arbitro morale», posta nei termini asseverativi della studiosa, attribuirebbe a Lucilio un ruolo (per noi incongruo) di inappellabile giudice in ambito etico.

395 *Putare* è costruito con *rationem* in Plaut. *Mostell.* 299; *Trin.* 417; Ter. *Ad.* 208; Cic. *Att.* 4.11.1; ma anche con ellissi di *rationem*: Plaut. *Poen.* 734; Cato *Agr.* 14.4; Ter. *Eun.* 813.

396 Mazzoli 1989, 114.

397 Abbiamo esposto i limiti di questa *vulgata* paneziana in 52–53.

398 Scipione Emiliano è presente in Lucil. 394–395; 963–964; 1138–1142; 1280 M. Per la *recusatio* della poesia epica nel libro XXVI (sulla celebrazione dei *facta Corneli* nell'impresa numantina), cfr. 620–621; 613–616; 622; 605; 633–634; 649; 627 M, con Mondin 2013, 49–62 (il cui ordinamento segue la "lex Lindsayana": vd. 36 n. 134). Su Scipione *patronus* di Lucilio, cfr. Vell. 2.9.4, con Warmington 1938/1967, xvi; Astin 1967, 15. Per i rapporti d'amicizia di Lucilio con l'Emiliano, vd. Marx 1904, I, xxv–xxvi; Cichorius 1908, 55–62; Terzaghi 1934, 11–17; Knoche 1969, 44–46; Krenkel 1970, I, 21–22; sul noto aneddoto di *Ps. Acro ad Hor. Sat.* 2.1.73, vd. Freudenburg 2021, 76; per l'indipendenza di giudizio in ambito etico-politico (tale per cui amici e nemici di Scipione non sempre coincidono con quelli di Lucilio), vd. soprattutto Zucchelli 1977; Raschke 1987, 299–318; Gruen 1992, 273–274; 281–282; Christes/Garbugino 2015, 365; 468. Sull'amicizia di Panezio con Scipione, vd. Alesse 1997, 89–92.

cumentate sue relazioni dirette col filosofo Rodiese.[399] Osserviamo che non appare in ogni caso metodologicamente corretto ridurre lo stoicismo al solo Panezio, poiché rischieremmo di escludere dall'orizzonte di Lucilio importanti elaborazioni del primo stoicismo. Di fatto, in base a quanto resta della sua produzione satirica, non è facile misurare eventuali aperture concettuali di Lucilio al pensiero di Panezio: d'altra parte, la difficile questione dei rapporti tra i due è implicitamente posta proprio dalle parole con cui, coinvolgendo anche Cicerone, Lattanzio introduce la citazione del frammento sulla virtus (*Div. inst*. 6.5.1–2): *quaecumque autem in definitionem virtutis solent* (i filosofi greci) *dicere, paucis versibus colligit et enarrat Lucilius*. Il contesto non implica, ribadiamo, una derivazione dei versi luciliani dal filosofo greco:[400] poco dopo (6.5.4), veniamo informati che *ab his definitionibus, quas poeta breviter comprehendit, Marcus Tullius traxit officia vivendi Panaetium stoicum secutus*. A differenza dunque di Lucilio, che «esprime in poche parole» definizioni della *virtus* esposte da non meglio precisati *philosophi* greci, Cicerone da quelle stesse definizioni «fa discendere le azioni convenienti, seguendo Panezio Stoico»,[401] traendo così autonoma ispirazione dal perduto Περὶ τοῦ καθήκοντος.

2.5 *Uni aequus Virtuti*

A questo punto della nostra analisi, dobbiamo ammettere di non poter stabilire se la satira esametrica di appartenenza dei nostri vv.1326–1338 M rispecchiasse in qualche misura i tratti distintivi che la critica più attenta assegna oggi ai *sermones* di Lucilio: «verbal aggression, political wranging, bold self-assertion, caustic

399 Alesse 1997, 237. Nato intorno al 185/180, Panezio entrò nella *Stoa* ad Atene fra il 160 e il 150, quando era scolarca Diogene di Babilonia (Pohlenz 1967, I, 389); discepolo di Diogene e poi di Antipatro di Tarso, alla morte di questi divenne scolarca della *Stoa* nel 129. È difficile determinare la sua presenza a Roma e il primo contatto con il coetaneo Scipione Emiliano. Sulla base di IG II² 1938 (fr. 3 = 28 van Straaten), Panezio comparirebbe fra i 61 ἱεροποιοί, organizzatori delle feste ateniesi in onore di un Tolomeo: ciò ne confermerebbe la presenza ad Atene tra il 149/148 e il 148/147 (Dorandi 1989). A dopo il 146 risalirebbero altri eventi: il sodalizio con Scipione; un primo soggiorno a Roma nel 145; l'ambasceria in Grecia, Asia Minore ed Egitto al seguito di Scipione (141/139 o 140/138); dopo altri soggiorni fra Atene e Roma (138–129), morì nel 110/109. Sulla vita di Panezio, cfr. *Test*. 1–20 (= 1–32 van Straaten): vd. Pohlenz 1967, I, 388–393 (ed. originale 1959); Astin 1967, 294–306; Ferrary 1988, 395–424; 589–615; Dorandi 1989; Dorandi 1991, 35–42; Alesse 1994, 11 e n. 1; Haake 2012, 43–58; Brunt 2013, 241–242; Alesse 2015.

400 Vd. 6 n. 15.

401 Trad. Francesca Alesse 1997, 118.

wit».[402] Qualche dato pare, tuttavia, emergere con una certa chiarezza. Le componenti dello scontro politico e dell'arguzia corrosiva – più o meno implicite – sono sembrate sapientemente integrate tra loro soprattutto agli interpreti che hanno adottato la chiave di lettura ironico-parodica del testo.[403] Di una «self-assertion», non sapremo mai quanto disinvolta e sfrontata, potremmo eventualmente parlare a condizione che l'apostrofe ad Albino venisse pronunciata da Lucilio stesso, una volta dimostrata la coincidenza tra Lucilio, come figura storica, e la *persona* satirica.[404] La «verbal aggression» meriterebbe invece un'attenzione specifica, dal momento che rientra in una valutazione del tutto ipotetica la possibilità che nel contesto di appartenenza figurassero attacchi verbali in piena regola, ad Albino stesso o ad altri *primores populi* (Hor. *Sat*. 2.1.69).[405] In sede di riepilogo, resta comunque forte l'impressione di trovarci davvero in presenza di un «singolare documento di elaborazione stilistica»,[406] la cui avveduta orchestrazione semantica e sintattica non trova riscontri in nessun altro dei passi luciliani pervenuti.[407]

Pur ignorando, come più volte ribadito, se i vv. 1326–1338 M appartengano a Lucilio come *auctor* oppure a una *persona loquens* in un dialogo satirico, il frammento s'impone comunque come strumento interpretativo di un sistema di valori ben consolidato in età scipionica, prima che Cicerone ne offra–come cercheremo di dimostrare nel capitolo seguente–un originale riassetto. C'è di più. Dopo l'Arpinate, è Orazio a testimoniare in quale misura il testo luciliano sulla *virtus* abbia da sempre costituito un'importante attestazione del sistema catalogico di valori che caratterizza l'età repubblicana: all'articolato profilo della *virtus* luciliana, imperniato sul tentativo di integrare morale romana ed etica greca, il Venosino sembra di fatto riallacciarsi quando tratteggia un Lucilio *aequus Virtuti* (*Sat*. 2.1.70). Si è ipotizzato che questa virtù oraziana, proprio per la sua accezione di "eccellenza morale", alluda espressamente a 1326–1338 M;[408] ma in ogni caso, pur in assenza

402 Freudenburg 2021, 3.

403 Vd. sez. 2.3.

404 Rimane in assoluto enigmatica la relazione tra l'"io" dell'autore e l'"io" storico/empirico: di fronte alla tentazione di leggere l'opera di un poeta in chiave biografistica, si rischia di insistere troppo sul richiamo a *non* identificare l'identità biografica del poeta con la sua "maschera" satirica: vd. Citroni 1993, 326 n. 20; anche 34 e n. 126.

405 De Vecchi 2013, 301; Freudenburg 2021, 74.

406 Mariotti 1960, 8.

407 Chahoud 2018, 158–159 (73–74 della nostra analisi).

408 Courtney 2013, 129 (ma il richiamo era già implicito in Mariotti 1960, 10 e n. 1).

di elementi che avvalorino questa congettura, è un fatto che la duplice occorrenza di *virtus* in Orazio inneschi una circolarità di motivi in grado di fornire un ritratto unico nel suo genere del poeta di Sessa Aurunca. Orazio non si limita infatti a cogliere nell'*inventor* del genere (*Sat*. 1.10.48)[409] soltanto la mordace aggressività, ma avverte in Lucilio anche il gusto per la semplicità di una virtù che permette agli amici un intimo raccoglimento, senza escludere una giovialità quasi fanciullesca (*Sat*. 2.1.69–74).[410]

A una prima lettura, l'idea della «benevolenza»[411] luciliana verso la virtù (v. 70) sembra sottolineare le qualità particolari di «martial valour and just behavior», tradizionalmente associate agli Scipioni.[412] Sappiamo però che l'Emiliano si era affermato come restauratore e campione della virtù, avendo tra l'altro dedicato un tempio alla *Virtus* all'epoca del trionfo cartaginese del 146:[413] si può allora pensare che il poeta satirico venga presentato come *aequus* verso Scipione e verso i suoi amici, nella cornice di un'autentica personificazione della *Virtus*.[414] L'affabilità di Scipione e Lelio nella vita privata contrasta di proposito con l'immagine pubblica dell'eroismo del primo (72 *virtus Scipiadae*) e della delicata saggezza del secondo (*mitis sapientia Laeli*):[415] alla solenne espressività contribuisce non poco la doppia perifrasi epicheggiante che connota, astraendo le qualità dei

409 Su Lucilio *inventor* della satira, vd. Gowers 2012, 328; Courtney 2013, 121.

410 Per il passo oraziano, vd. 48 e n. 206. Su questa sensibilità oraziana, vd. La Penna 1958, 110; 118.

411 *Aequus* ricorre con questa accezione («benigno, ben disposto, propizio»; aggettivo che Villeneuve 1997, 225, rende con «favorable») in Hor. *Carm*. 3.18.3–4: *parvis / aequus alumnis*.

412 Freudenburg 2021, 74. Dalle iscrizioni sulle tombe degli Scipioni presso la porta Capena (Cic. *Tusc*. 1.13; Liv. 38.56.4; Plin. *HN* 7.114) emergono interessanti connotazioni di *virtus/virtutes*. Si considerino per es. le doti militari, associate ad «accrescimento» dei *mores* (*virtutes generis mieis moribus accumulaui*, in *ILLRP* 316 = *CIL* I² 15: elogio di Scipione Ispanico, tribuno militare o questore nel 149): qui *mos* potrebbe non indicare qualità di tipo etico, che acquisisce invece se accompagnato da aggettivi (Plaut. *Poen*. 306–307; *Trin*. 283). Su ciò, vd. Eisenhut 1973, 208–210; McDonnell 2006, 33–39 (in part. nn. 60–61; 73–75).

413 Astin 1967, 79; McDonnell 2006, 239.

414 Di personificazione parleremmo anche per Hor. *Epod*. 9.25–26 (*Africanum, cui super Carthaginem / Virtus sepulcrum condidit*), se potessimo identificare con certezza l'Emiliano in *Africanus*: Cavarzere 1992, 179.

415 La *sapientia* ascritta a Lelio in Cic. *Am*. 8 (cfr. 18–19) s'ispira all'etica stoica, ma ne smussa l'intransigenza (Prost 1996, 125); cfr. *Off*. 1.90 (caratteri comuni a Socrate e Lelio): *praeclara aequabilitas in omni vita et idem semper vultus eademque frons*; non stupisce che, rispetto al *rigidus* Catone, Seneca (*Ep*. 11.10) inviti a scegliere *remissioris animi virum Laelium*, come custode e come modello.

due uomini,[416] la «mock-Ennian grandeur» degli epiteti.[417] Non c'è solo questo. Nel clima della commossa idealizzazione, la virtù militare e la raffinata formazione filosofica, *virtus* e *sapientia*, si armonizzano in modo tale da evocare – "scavalcando" Lucilio – certa robusta tradizione romana arcaica, non a caso già sensibile all'influenza greca. A metà del III secolo risale l'iscrizione sepolcrale di Scipione Barbato:[418]

> Cornelius Lucius Scipio Barbatus
> Gnaivod patre prognatus, fortis vir sapiensque
> quoius forma virtutei parisuma fuit,
> consol, censor, aidilis quei fuit apud vos.[419]

Qui ravvisiamo, in filigrana, tracce della presenza greca: se *sapiens* si propone come equivalente di φρόνιμος, il termine *forma*, associato a *virtus*, richiamò a suo tempo l'attenzione di Attilio Degrassi: «forma cum virtute coniuncta ex more Graecorum».[420]

Altri aspetti del testo luciliano meritano attenzione. Ci pare importante ribadire che, proprio perché nel frammento sulla *virtus* «the subject matter is entirely Roman»,[421] l'estrema cura nell'evitare qui quei grecismi, che altrove il Nostro impiega con efficacia,[422] suggella il compimento di un cammino, al termine del quale il rilievo dato al costume tradizionale romano si è alimentato delle riflessioni offerte dalla filosofia greca, nella duplice dimensione morale ed epistemologica. «At the heart of *virtus*»,[423] Lucilio realizza una singolare conciliazione tra filosofia morale, epistemologia ed etica del debito: è un orizzonte metaforico che colloca la *virtus* al centro degli interessi dell'uomo nel mondo, le cui *res* egli prag-

416 De Vecchi 2013, 301. Courtney 2013, 129, non esclude che, con la celebrazione dei due personaggi, Orazio adombri quella della *virtus* di Ottaviano e della *sapientia* di Mecenate: il *Caesar invictus* (*Sat*. 2.1.11), fresco trionfatore di Azio, aveva all'epoca (30 a.C.) «un potere enorme di fatto, ma con scarse o nulle sanzioni giuridiche» (Clemente 1981, 225; il 16 luglio del 27 il senato gli avrebbe conferito il titolo di Augusto: Brizzi 2024, 60); su questo «periodo di illegalità», sintetizzato come *consensus universorum* nel cap. 34.1 delle *Res Gestae*, vd. Brunt/Moore 1973, 75–78.

417 Di cui Freudenburg 2021, 75, trova la fonte in Hom. *Il*. 5.781, ἀμφὶ βίην Διομήδεος, e Lucr. 5.28, *vis Geryonae*.

418 *ILLRP* 309 (= *CIL* I² 6–7): elogio di Scipione Barbato, *cos*. 298 a.C., databile intorno al 250.

419 «Lucio Cornelio Scipione Barbato / nato dal padre Gneo, uomo coraggioso e sagace, / il cui bell'aspetto non era inferiore alla sua *virtus*, / il quale fu console, censore, edile presso di voi».

420 *ILLRP* 309, 179 n. 3. Sull'importanza del termine *forma* nell'epigrafe, in relazione al concetto greco di καλόν, vd. Setaioli 2008, 178 (anche 58 n. 256).

421 Petersmann 1999, 301–302.

422 Vd. 38–39.

423 Kirk Freudenburg, *per litteras* (31 gennaio 2020).

maticamente si prefigge di conoscere, "computare" e valutare, tenendosi ben lontano da astrazioni idealizzanti. In tale processo, i tratti stoici che abbiamo riconosciuti possono coesistere con l'esigenza di una «altrömische *virtus*», la quale «wird durch Handlungs-weisen verständlich gemacht, die dem römischen Manne anstehen»;[424] a tal punto che l'integrazione risulta compiuta: «Römisches und griechisches Denken sind hier verbunden und zu einer Einheit verschmolzen».[425]

Non è senza significato che in 1326–1338 M il nostro Lucilio abbia adottato una struttura semantica e sintattica *sui generis*, e si sia impegnato in un'«elaborazione casistica»,[426] della definizione di *virtus*, che non ha precedenti. Ciò gli consente di offrire un testo poetico in cui gli apporti di provenienza greca non sovrastano, né contraddicono, gli ideali della tradizione romana messi in evidenza da una parte dei critici: al contrario, quegli apporti danno nuova linfa ai valori con cui la cultura romana viene plasmando la propria identità,[427] «tra "secolo degli Scipioni" e "rivoluzione romana"».[428] Si pone del resto in linea con questa esegesi l'opportuna insistenza di Kirk Freudenburg sul lessico luciliano del frammento, così ricco di metafore economico-finanziarie che innervano il sistema di valori della Roma repubblicana.[429] In quest'ordine di idee, il problema della coesistenza, riscontrabile in Lucilio, tra il richiamo al patrimonio condiviso del *mos* e il suo arricchimento grazie ai valori etici trasmessi dalla Grecia, espande la presente analisi ad atteggiamenti peculiari del poeta satirico, che permettono di ampliare la nostra prospettiva critica, inquadrando il frammento sulla *virtus* in una più ampia cornice socio-politica.

Nella ben nota affermazione in prima persona di 671–672 M, *publicanus vero ut Asiae fiam, ut scripturarius / pro Lucilio, id ego nolo, et uno hoc non muto omnia*, Lucilio esprime inequivocabilmente il punto di vista tradizionale di un proprietario terriero aristocratico-conservatore, che declina le offerte remunerative legate all'ambito degli appaltatori d'imposte e degli esattori della tassa sui pascoli.[430] D'altra parte, quando Lucilio ironizza, a proposito della gestione della

424 Büchner 1962, 11.
425 Eisenhut 1973, 37.
426 Marchese 1998, 34.
427 Gruen 1992, 289–317.
428 Mazzoli 1989, 113.
429 Vd. 77–78.
430 Sull'«aristocratico disprezzo per l'impiego pubblico», da parte di un poeta non professionista, sciolto da vincoli di clientela e in grado di affermare il proprio senso d'identità (*pro Lucilio*), vd. Chahoud 2007a, 43; Hass. 2007, 55–56.

censura da parte del Macedonico nel 131, sul richiamo istituzionale *de prole augenda*,[431] possiamo supporre che il satirico si sarà preso amabilmente gioco, in satire non pervenute, di questa connotazione "catoniana", che doveva porsi in continuità con la ferrea censura dello stesso amico/patrono Scipione nel 142, ispirata alla rituale *gravitas* dell'istituto censorio.[432] Tra le due testimonianze luciliane non c'è reale contraddizione. Se l'orgoglioso rifiuto dei proventi di *publicanus* o *scripturarius* può sembrare una critica a chi si allontani dal *mos maiorum*, una beffa apparentemente di segno antitetico, come la canzonatura dei temi inerenti alla *censura* e centrati sul *mos*, parrebbe ribaltare quei dati di riferimento. Ma è proprio della *lex operis* far coesistere i due registri satirici: uno in sintonia con la sacralità del *mos*, l'altro in beffardo "contrattempo" con esso. Le due procedure integrano funzioni poetiche complementari, non riducibili a una meccanica distinzione fra tradizionalisti e innovatori, né inquadrabili in logiche di fazione o di clientela. Lo conferma il fatto che certi accenti ispirati alla sanità e alla semplicità rurale non poggiano in Lucilio sulla nostalgia moralistica della *rusticitas*, neanche quando si presenta più corrosiva o implacabile l'aggressività nei confronti di temi inerenti alla *luxuria.*[433] Riterremmo dunque fuorviante leggere forme di condivisione del *mos*, o di acquiescenza ai dettami della tradizione, nei divertiti richiami di Lucilio al valore della terra e al tema della moderazione, così

431 Per l'irrisione luciliana dell'*officium cupidi liberum* (in 678–679 e 686 M), vd. Christes 1971, 52; Garbugino 1990, 159–166; Bellandi 2003, 3 e n. 8; 7 e n. 21; 10; 167.

432 Astin 1967, 322–324; Clemente 1985, 60 n. 47.

433 Interessanti frammenti del libro IV (vv. 160–172; forse 1315 M) e XIII (vv. 438–447; forse 1368 M) toccano direttamente lusso e sprechi nei banchetti (Heurgon 1959, 87–90; 143); per l'intemperanza nei cibi, rimproverata da Lelio in 1235–1240 M, vd. Garbarino 1973, II, 515 n. 1. Non è un caso che, nella vitalità del ricorso luciliano ai grecismi, fra i prestiti di antica importazione, quelli appartenenti alla conversazione delle persone di cultura si riferiscano per buona parte alla vita raffinata e al lusso dell'arredamento, dell'abbigliamento e della tavola (Mariotti 1960, 53–67; Coffey 1976, 226 n. 152). Il tema della legislazione suntuaria si lega a quello delle modalità di acquisizione e impiego della ricchezza da parte dei gruppi dirigenti, o di quelli legati ad attività correlate (*negotiatores* e *publicani*). Esso si poneva già per Catone, che avvertiva l'urgenza di regolare il godimento dei profitti e di distinguere fra ricchezza pubblica e arricchimento privato: lo sviluppo della "mentalità acquisitiva" portava infatti a non censurare commercio e attività finanziarie, se portavano all'incremento dei patrimoni individuali (Clemente 1981, 1–14). Per contrastare l'eccesso e l'esibizione del lusso, il gruppo dirigente tendeva a «riproporre il modello proiettato nel passato della frugalità» (Clemente 1999, 270), predisponendo fin dagli inizi del II secolo una legislazione suntuaria *ad hoc* (sulla *lex Fannia* del 161 a.C., cfr. Ath. 6.274b = *FGrH.* 815 T 7b; sulle leggi successive, vd. Gruen 1992, 304–305).

come nei motteggi verso abitudini cittadine.[434] L'ironia parodica colpisce con pari incisività sia la legislazione suntuaria d'impronta conservatrice, sia aspetti della morale contemporanea; tutto ciò, ribadiamo, non è frutto di incoerenza: come osserva giustamente Myles McDonnell, «consistency of thought is the virtue of a philosopher, to be expected least of all in a satirist».[435]

In linea generale, genesi, fruizione e circolazione dei *sermones* di Lucilio vengono a situarsi in un frangente storico in cui la *nobilitas* ha ricevuto in lascito—e assorbito dalla Grecia—tradizioni, pensiero, letteratura, arte: quest'appropriazione, nell'ambito di un'ostentazione di supremazia politico-culturale romana, ha contribuito a dar vita ad un «cultural artifact», come l'opera luciliana, che ha finito col rivolgersi contro gli stessi promotori della cultura, trasformandoli per la posterità «into the skewered subjects of satire».[436] Nel microcosmo del nostro frammento, non è dato sapere quale dei Postumii Albini sia l'interlocutore della *persona* satirica, né se sia destinatario di un'apostrofe seria o bersaglio di una canzonatura. Sta di fatto che i versi imperniati sulla centralità dell'uomo (1328–1329 M: *virtus est,* ***homini*** *scire id quod quaeque habeat res; / virtus, scire,* ***homini*** *rectum, utile quod sit, honestum*) costituiscono realmente «la sintetica epigrafe dell'umanesimo luciliano».[437] Questa sua dimensione rafforza l'immagine di un poeta non solo capace di un esemplare attaccamento all'identità romana, e al contempo di apertura alla filosofia greca, ma soprattutto promotore di una specie «de révolution tranquille, aboutissant à transformer le Romain, traditionellement juriste ou politicien, en homme de culture»: dando dunque forma e sostanza alla complessa tessitura di 1326–1338 M, il nostro Lucilio finisce col configurarsi come artefice di una riuscita sintesi culturale, tra i dubbi neoaccademici e l'affermazione dei valori morali, «qui se trouvera au coeur de la pensée de Cicéron».[438]

434 Cfr. ad es., su temi legati alla civiltà contadina, i vv. 105–106, 552–553, 707, 1055 M; su inviti alla moderazione, i vv. 203–205, 559–560, 630, 1119–1120 M; sul dileggio di abitudini urbane, i vv. 665, 716–717, 918–919 M.

435 McDonnell 2006, 126.

436 Gruen 1992, 316–317.

437 Mazzoli 1989, 114.

438 Lévy 2017, 186; 193: i due passi riecheggiano Grimal 1965, 28, secondo cui, con Cicerone, «l'esprit romain poursuit avec succès la synthèse da la culture hellénique et de la tradition nationale».

3 Il *consul togatus* e la *virtus*

In rapporto alla *virtus*, Cicerone si cimenta su due fronti. Da una parte, egli adatta al variare delle circostanze alcuni tratti costitutivi dell'etica tradizionale romana, come l'eccellenza virile e la capacità militare; dall'altra, ampliando lo spettro semantico della *virtus* in rapporto alla greca ἀρετή, ne interpreta gli aspetti legati al canone delle quattro ἀρεταί primarie (σοφία, σωφροσύνη, ἀνδρεία, δικαιοσύνη), che gli Stoici avevano mutuato da Platone, con l'attestata preferenza per φρόνησις rispetto alla platonica σοφία.[439] Queste due connotazioni di *virtus*,[440] che Myles McDonnell tende a schematizzare nell'opposizione polare «martial vs. ethical», non mancano di integrarsi e sovrapporsi a vicenda, generando una cospicua gamma di gradazioni intermedie.[441]

Nei contesti politici, retorici ed etico-filosofici, in cui l'impiego di *virtus* lascia trasparire la presenza di ἀρετή, Cicerone ne traduce di norma le quattro compo-

439 Per Zenone, cfr. *SVF* 1.190; per Cleante, *SVF* 1.563; per Aristone di Chio, *SVF* 1.374; per Crisippo, *SVF* 3.70; 95; 262; 567. Nella sequenza eschilea di *Sept*. 610 (σώφρων, δίκαιος, ἀγαθός, εὐσεβὴς ἀνήρ), nonché nelle quattro ἀρεταί pindariche implicite in *Nem*. 3.74–75 (Bowra 1964, 175), sono riconoscibili alcuni presupposti per la teoria platonica. Sulla traccia di Socrate (Vlastos 1991, 210), nei dialoghi aporetici (Brandwood 1990, 249–252), la ὁσιότης, il «rispetto degli dèi» (Pl. *Euthphr*. 12e 5–6), forma una triade con σωφροσύνη e δικαιοσύνη (*Lach*. 199d) ed è virtù centrale in *Prt*. 349b; *Grg*. 507b–c. La σοφία completa il canone platonico con σωφροσύνη, ἀνδρεία e δικαιοσύνη: *Phd*. 69b–c; *Men*. 88a; *Symp*. 196c–d; *Alc*. 121e; *Resp*. 4.433b 7–c 1; 6.504a; *Leg*. 1.630a; *Epist*. 7.336b (Pease 1958, II, 1037; Taylor 1968, 105; 385–391; 400–401; Castaldi 1998, 163–169; Classen 2010, 67–86). Aristotele distingue le due διανοητικαὶ ἀρεταί (σοφία e φρόνησις: *Eth. Nic*. 1.1102b 11–1103a 10; 6.1143b 18–1145a 11) dalle ἠθικαί: queste, non derivando dalla natura, ma dall'abitudine, vanno orientate verso la μεσότης (*Eth. Nic*. 2.1106b 8–35, con Zanatta 2007, I, 436–438; II, 931; sulla virtù etica, cfr. Plut. *Virt. mor*. 441b, con Pisani 2017, 2644–2645). A proposito della φρόνησις stoica, osserviamo che essa figurava comunque in Platone (Des Places 1964, XIV 2, 553, s.v. φρόνησις): talora avvertita come distinta da σοφία (*Tht*. 161c 9), arrivava in qualche caso a comprendere σωφροσύνη e δικαιοσύνη (*Symp*. 209a 6), ma poteva già indicare una virtù cardinale separata dalle altre (da σωφροσύνη e ἀνδρεία, in *Resp*. 4.433b 8).

440 La presenza di *virtus* in Cicerone (più di 1200 occorrenze) è significativamente così ripartita: orazioni (432); opere retoriche (103); opere politico-filosofiche (565); epistolario (113).

441 Un orientamento più sfumato, meno categorico rispetto alla ben nota posizione di McDonnell 2006 (che illustriamo in 70 e n. 338), esprimono Pöschl 1940, 23; Liebers 1942, 158; Eisenhut 1973, 58; Sarsila 2006, 132. Non debbono stupire, agli inizi del nuovo millennio, segni di una certa vitalità delle virtù cardinali nel dibattito italiano contemporaneo: prudenza, temperanza, fortezza e giustizia sono riportate al centro di una riflessione che da Aristotele giunge fino a Hannah Arendt e a John Rawls: vd. Bodei *et al.* 2018, 17–23; 32–34; 44–47; 52–55; 72–76.

Open Access. © 2026 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783112238684-004

nenti canoniche con *prudentia*, *temperantia*, *fortitudo*, *iustitia*.[442] All'occorrenza, la sua resa ammette possibili varianti: *sapientia* per *prudentia*;[443] *continentia*, *frugalitas*, *moderatio*, *modestia*, per *temperantia*;[444] *magnitudo animi* per *fortitudo*;[445] *aequitas* per *iustitia*.[446] Possono presentarsi anche combinazioni alternative di queste varianti, anche solo di due o tre su quattro, oltre a classificazioni di ulteriori qualità morali positive, come risultato di una "espansione" della lista delle virtù cardinali.[447] La ricchezza delle connotazioni di *virtus* è talmente ampia in Cicerone, che si è talvolta sbrigativamente etichettato il suo impiego del termine come «incidental», «indiscriminate», oppure «inexplicit»;[448] diversamente, e a ragion veduta, Werner Eisenhut ha messo in guardia dall'inquadrare le occorrenze di *virtus* (specialmente nelle orazioni) secondo uno schema concettuale di evoluzione nel tempo.[449]

L'ordinamento cronologico dei passi ciceroniani nelle pagine seguenti si propone viceversa di delineare volta per volta la cornice storico-politica in cui le scelte intellettuali di Cicerone hanno potuto prendere forma nelle sue opere. La sola prospettiva diacronica, tuttavia, non permetterebbe un'analisi soddisfacente: oltre a rischiare di rimanere irretita nella trappola concettuale "evolutiva", paventata da Eisenhut, essa non rende ragione del punto di vista sincronico del nostro percorso, cioè di importanti incroci e sovrapposizioni fra opere coeve.[450] Per questo motivo, dopo una ricognizione della presenza di *virtus* in due lavori crono-

442 *Prudentia* ricorre 313 volte in Cicerone: 55 nelle orazioni; 78 nelle opere retoriche; 104 in quelle filosofiche; 76 nell'epistolario; *temperantia* 78 (13; 9; 49; 7); *fortitudo* 88 (9; 16; 61; 2); *iustitia* 209 (16; 27; 153; 13).

443 Le occorrenze di *sapientia* (367) sono distribuite nel seguente modo: or. 73; op. ret. 60; op. fil. 205; epist. 29.

444 Al posto di *temperantia* figurano 45 volte *continentia* (18; 5; 12; 10); 19 *frugalitas* (10; //; 8; 1); 82 *moderatio* (16; 24; 29; 13); 58 *modestia* (13; 12; 21; 12).

445 Come alternativa a *fortitudo*, nelle opere politico-filosofiche, a *magnanimitas* (1 occorrenza) e ad *excelsitas animi* (idem), Cicerone preferisce di gran lunga *magnitudo animi* (33).

446 *Aequitas* per *iustitia* ricorre 200 volte (90 nelle orazioni; 50 nelle opere retoriche; 42 in quelle filosofiche; 18 nelle epistole).

447 Per es., in *Cat*. 2.25; 3.14; *Mur*. 23; 60; *Sest*. 60; 86; *Cael*. 39; *Tusc*. 3.17.

448 Earl 1961, 36 n. 2; 37–38.

449 Eisenhut 1973, 62 n. 161.

450 Schofield 2013a, 199; 201, utilizzando indirizzi di ricerca complementari (ricognizione dei *database* lessicali della letteratura coeva; testimonianze sulla presenza della *virtus* e sulla sua manipolazione ideologica nel vocabolario politico della tarda repubblica), invita a tener conto, accanto agli «extratextual political contexts», delle «differences in the intellectual projects Cicero undertakes» nei diversi momenti della propria vita.

logicamente lontani e "isolati" (il *De inventione*, successivo all'87,[451] e le *Verrine*, del 70), le testimonianze ciceroniane sulla *virtus*, concentrate nell'arco temporale 66–43 a.C., saranno raggruppate nelle unità 1–5 di questa sezione 3.[452] All'interno di ciascun segmento diacronico, la concomitanza tra passi di scritti coevi potrà chiarire, non senza opportuni innesti di brani epistolari,[453] la collocazione della *virtus* nei diversi ambiti della riflessione ciceroniana: valutazioni storico-politiche, istanze etiche ed epistemologiche, scelte retorico-stilistiche. Questa *tranche* del nostro studio, successiva all'esame del *De inventione* e delle *Verrine*, risulterà dunque strutturata nel modo seguente. Sezione 3.1: anni 66–63 a.C. (scritti compresi tra la *Pro lege Manilia* e le *Catilinariae*); 3.2: 57–56 (*De domo sua*–*Pro Balbo*); 3.3: 55–49 (*De oratore*–*Att*. 8.11.1); 3.4: 46–45 (*Brutus*–*Tusculanae disputationes*); 3.5: 44–43 (*De off.*–*Philippicae*).

Agli anni giovanili del *De inventione* risale la prima messa a punto, in ordine di tempo, dell'ἀρετή filosofica. Malgrado la presenza di *virtus* non abbia suscitato grande interesse da parte degli studiosi,[454] un'attenzione particolare è riservata da Cicerone proprio alla *virtus* come argomento adatto all'oratoria deliberativa, in quanto *quiddam quod sua vi nos alliciat ad sese* (*Inv*. 2.157). L'intera sezione ad essa dedicata, per la sua capacità di abbracciare *una vi atque uno nomine* tutto ciò che rientra nell'ambito dell'*honestum* (2.159–165), si apre nel nome delle quattro *partes*, corrispondenti alle virtù canoniche ricavate da Platone e dagli Stoici: *prudentia*, *iustitia*, *fortitudo*, *temperantia* (159).[455] La successiva disamina delle singole virtù (160; 163; 164), corredata di definizioni alquanto schematiche, rasenta l'aridità di una compilazione scolastica: da questo punto di vista, non differisce troppo dalla pedanteria ciceroniana l'omologa esposizione contenuta nella *Rheto-*

451 All'81/80, suggerito da von Albrecht 2016, I, 445 e da Reinhardt 2022, 105, viene preferito l'86/83 da Hirsch 2024, 401–437 (ma la proposta risale a Malaspina/Marinone 2004, 274).

452 Non si hanno significativi riscontri su *virtus* tra il *De inventione* e le *Verrine* (86/83–70 a.C.): 5 occorrenze tra *Pro S. Roscio Amerino* (80 a.C.), *Pro Q. Roscio comoedo* (76) e *Pro Tullio* (72/71). Più interessante, tra le *Verrine* e la *Pro lege Manilia* (70–66), la presenza di *virtus* nella *Pro Fonteio* (69): tra le 7 attestazioni, spiccano quelle in cui Cicerone elogia le doti etico-militari del suo assistito (24; 42), impiegando rituali endiadi di *virtus* con *innocentia* (16), con *integritas* (39), con *laus* (42).

453 Sulle lettere ciceroniane, cfr. Nep. *Att*. 16: *quae qui legat, non multum desideret historiam contextam eorum temporum*; Aubert-Baillot 2022, 43–45; 48–52; 58, sottolinea il valore dell'epistolario proprio come testimonianza del concepimento delle idee filosofiche del Nostro.

454 McDonnell 2006, 94 n. 77, si limita a richiamare *Inv*. 1.94 per la derivazione latina (*virtus* vs. *fortuna*) dall'antitesi ἀρετή vs. τύχη, presente nella pubblicistica greca (vd. anche Sarsila 2006, 133–135).

455 Sulla *virtus* come essenza dell'*honestum*, e sulla chiara origine stoica della *prudentia* come φρόνησις, vd. Malaspina 2020, 107–108.

rica ad Herennium (3.3.3–3.4.7),[456] un manuale le cui singolari coincidenze col *De inventione* potrebbero spiegarsi con la derivazione da una fonte comune.[457] Rispetto al *De inventione*, colpiscono alcune divergenze, che danno comunque utili indicazioni a chi intenda studiare i temi retorici, di matrice ellenistica, dibattuti a Roma agli inizi del I secolo. In *Rhet. Her*. 3.2.3, *rectum* sostituisce la *virtus*, che ricorrerà solo alla fine (3.3.6); in 3.2.3 e 3.3.4, il termine *temperantia* (regolarmente usato dall'Arpinate, con rare eccezioni)[458] è rimpiazzato da *modestia*, che *Inv*. 2.164 considera invece, insieme con *continentia*, *clementia* e *modestia*, parte della *temperantia*. Interessante il trattamento di *prudentia*: la definizione di *Rhet. Her*. 3.2.3 (*calliditas, quae ratione quadam potest dilectum habere bonorum et malorum. Dicitur item prudentia scientia cuiusdam artificii*) ha certamente qualche elemento in comune non solo con *Inv*. 2.160 (*rerum bonarum et malarum neutrarumque scientia*), ma anche con Cic. *Off*. 1.153 (*quam Graeci* φρόνησιν *dicunt* [. . .]*, est rerum expetendarum fugiendarumque scientia*); risulta per questo molto istruttivo il confronto con la definizione di φρόνησις offerta da Crisippo, che entrambi gli autori latini dimostrano di tener presente nella sostanza: ἐπιστήμη ὧν ποιητέον καὶ οὐ ποιητέον καὶ οὐδετέρων.[459]

Parecchi anni dopo, la *virtus* ricorre nelle *Actiones in Verrem*, là dove Cicerone mette in rilievo la caratura etica dei giurati e dei testimoni d'accusa, vittime delle malversazioni di C. Licinio Verre, presentati come uomini di specchiata moralità (*Verr*. 1.1.2).[460] La rettitudine di personaggi sconosciuti a Roma acquista piena luce dall'abbinamento della *virtus* con integerrime qualità "subordinate": *probitas/pudor*; *nobilitas*; *existimatio*; *fides*; *honestas*; *industria/gratia*; *splendor*; *doctrina*; *frugalitas/diligentia*.[461] Ulteriori pregi morali emergono dal feroce at-

456 Questa valutazione riduttiva del *De inventione* riguarda solo la trattazione della *virtus*: in generale, l'opera rivela originali interessi filosofici, ricchezza nella scelta degli esempi, e un'inedita enfasi sull'*actio* oratoria, un tema che sarà caro al Crasso del *De oratore* (Narducci 1997b, 166); sui problemi posti dal *De inventione*, si vedano ora in generale i contributi raccolti in «Ciceroniana On Line» 8(2), 2024.

457 Calboli 1993, 12–17; 28–29: la datazione potrebbe oscillare tra l'88/86–82 e l'86–75/70, dunque non lontana dal *De inventione*.

458 Vd. 88 n. 444; sulla *temperantia cupiditatum,* cfr. *Rhet. Her*. 3.14, con Pohlenz 1970, 93 n. 3.

459 Stob. *Ecl*. 2.59.4 (= *SVF* 3.262). Con variazioni minime, lo stesso vale per Andr. *Path*. 19 (= *SVF* 3.266) e 27, 16 (= *SVF* 3.268). Su Crisippo, vd. 87 n. 439; per un confronto tra Crisippo e i due testi latini, vd. Calboli 1993, 258 n. 11.

460 Millar 1998, 87–88, ricorda che, per il coinvolgimento e la reputazione di personaggi politici, nella Roma repubblicana «all trials before *iudicia* were by their nature 'political'»: gran parte dell'oratoria forense di Cicerone è di fatto (se non formalmente) riconducibile al genere deliberativo, che aveva primaria importanza (Fantham 2004, 209).

461 *Verr*. 2.2.23; 83; 102; 156; 3.56; 60 (*viri fortes ac magno et libero animo adfecti*); 93; 204; 5.20; 5.128 (*multis virtutibus ac beneficiis princeps*, a proposito dello Stenio di Terme elogiato in 2.2.83).

tacco antifrastico contro i cittadini altolocati che intrattengono rapporti d'amicizia con Verre e con i suoi accoliti (*Verr*. 2.3.8): *si non virtute, non industria, non innocentia, non pudore, non pudicitia, at sermone, at litteris, at humanitate eius delectamini*.[462] Altrove, la *virtus* si staglia nitida nel ricordo dell'insana rimozione della statua di Diana da parte di Verre, *sacrorum omnium et religionum hostis praedoque*: Cicerone rievoca il gesto di Scipione Emiliano, che aveva restituito la statua ai Segestani dopo la distruzione di Cartagine.[463] Poiché Roma *omnibus nationibus imperat* grazie alla propria *virtus*, non deve essere motivo di recriminazione il fatto che in questa città *virtutem plurimum posse*, e che dunque la *virtus* e il *nomen* di Scipione sopravvivano in eterno. Cicerone esalta il valore "marziale" della *virtus*, ma si accredita con orgoglio come prosecutore dell'opera scipionica nella protezione dei Siciliani offesi (*Verr*. 2.4.81):

> Est aliqua mea pars virilis, quod eius civitatis sum quam ille (*scil.* P. Africanus) amplam inlustrem claramque reddidit, praecipue quod in his rebus pro mea parte versor quarum ille princeps fuit, aequitate, industria, temperantia, defensione miserorum, odio improborum.
>
> Per quanto mi riguarda, io ho una certa parte in questo, perché appartengo alla nazione che egli ha reso grande, illustre e famosa, soprattutto perché, nei limiti delle mie possibilità, vivo quei valori di cui egli fu il promotore: equità, operosità, moderazione, difesa di chi è colpito da sventura, odio per i malvagi.

All'implicito riconoscimento della gloria militare dell'Emiliano,[464] si sovrappone la dimensione etico-sociale dell'autopresentazione, che sembra tener presenti i quattro ἀγαθά stoici: infatti, all'assenza dell'equivalente latino di φρόνησις, corrisponde il rilievo dato a *industria*;[465] notevole, accanto all'impiego di *aequitas* al posto di *iustitia*,[466] la resa di ἀνδρεία non con l'equivalente *fortitudo*, ma attraverso il duplice sintagma *defensione miserorum, odio improborum*, in cui riecheggia la ben nota immagine luciliana della *virtus* come capacità di *hostem esse*

Sulla *frugalitas* nelle *Verrine*, fondamentale per il mantenimento dei *prisci mores*, vd. Mitchell 1986, 203–204.

462 McDonnell 2006, 341 n. 69.

463 Sulla restituzione dei beni ai Siciliani, vd. Ferrary 1988, 578–588.

464 Sulla figura politica dell'Emiliano, vd. Zucchelli 1977; Perruccio 2005, 59–62; Beness/Hillard 2012; Schietinger 2019, 178–187; 192.

465 Cic. *Leg. Man*. 29: *industria in agendo*; *Sest*. 103: *repugnabant boni* (contro la *lex agraria* di Tiberio Gracco del 133), *quod et ab industria plebem ad desidiam avocari putabant et aerarium exhauriri videbant*; altri luoghi illustrano l'accezione di «diligent activity directed to some purpose»: *OLD* s.v. *industria*, 889, col. 3.1.

466 Si tratta di una delle prime attestazioni ciceroniane: Merguet 1877/1884, I, 137–138, s.v. *aequitas*.

atque inimicum hominum morumque malorum / contra defensorem hominum morumque bonorum (vv. 1334–1335 M);[467] essa ricorrerà in *De or*. 2.35.5, nell'elogio dell'oratore versatile:

> quis cohortari ad virtutem ardentius, quis a vitiis acrius revocare, quis vituperare improbos asperius, quis laudare bonos ornatius, quis cupiditatem vehementius frangere accusando potest?[468]
>
> Chi potrebbe spronare alla virtù in modo più veemente, chi allontanare dai vizi in modo più energico, chi censurare i malvagi più aspramente, chi lodare meglio gli onesti, chi domare le passioni in modo più energico con le sue accuse?

3.1 *Hinc honestas, illinc turpitudo*: tra la *Pro lege Manilia* e le *Catilinariae*

Qualche anno dopo, nell'appoggiare la proposta del tribuno Manilio (66 a.C.) di affidare a Pompeo le operazioni contro Mitridate, le cui incursioni danneggiavano le redditizie attività dei *publicani* (detentori dell'appalto delle imposte in Oriente),[469] Cicerone crea i presupposti per la formulazione del suo ideale di unità degli ordini senatorio ed equestre: l'avvicinamento agli ambienti politico-finanziari legati a Pompeo risponde così all'esigenza strumentale di ottenere il sostegno degli *equites*.[470] Per questo un'orazione di carattere prettamente politico-militare, come la *Pro lege Manilia*, riserva un trattamento paradigmatico alle *virtutes* di Pompeo (*Leg. Man*. 29):

> Neque enim illae sunt solae virtutes imperatoriae, quae vulgo existimantur, labor in negotiis, fortitudo in periculis, industria in agendo, celeritas in conficiendo, consilium in providendo, quae tanta sunt in hoc uno, quanta in omnibus reliquis imperatoribus, quos aut vidimus aut audivimus, non fuerunt.

467 Vd. 61–62. Cicerone presenta se stesso come campione del *mos* e nemico della corruzione e di ogni abuso di ppotere (Mitchell 1986, 160–161); difensore della *uirtus romana* e dei valori quiritari, egli delinea già nelle *Verrine* la propria ideologia di *homo novus* (2.3.7; 4.81, con Baldo 2004, 417): su questa rivendicazione, vd. 98 n. 493.

468 Il motivo potrebbe provenire da Isocrate, in una celebrazione del potere persuasivo della parola (*Antid.* 255: τούτῳ καὶ τοὺς κακοὺς ἐξελέγχομεν καὶ τοὺς ἀγαθοὺς ἐγκωμιάζομεν, con Leeman *et al.*1985, II, 228).

469 Pompeo sostituì L. Licinio Lucullo al comando delle operazioni (Vell. Pat. 2.33.2; App. *Mith.* 91; Plut. *Luc*. 35.9; Dio Cass. 36.43).

470 Per Cicerone, la stabilità di governo potrebbe scongiurarne la crisi (Clemente 1981, 23; Conte 1997, 156–157).

> Non sono infatti solo quelle le uniche qualità degne di un comandante supremo, che comunemente si presuppongono: applicazione al dovere, coraggio nei pericoli, assiduità nell'azione, rapidità di esecuzione, saggezza strategica; qualità così numerose in uno solo, quante non sono state presenti negli altri comandanti, che si sono visti o di cui si è sentito parlare.

A questi elementi caratterizzanti del *summus imperator* (altrove la *virtus* è unita a *scientia rei militaris*, *auctoritas* e *felicitas*),[471] si affiancano in *Leg. Man.* 36 significative qualità decisamente etiche, quali *innocentia*, *temperantia*, *fides*, *facilitas*, *ingenium*, *humanitas*. Interessa notare come la loro configurazione di *administrae comitesque virtutis*, «assistenti e compagne della *virtus*», contenga in embrione l'immagine del *virtutum comitatus* di *Tusc*. 5.80, e fa respirare atmosfera greca, probabilmente stoica.[472] Inoltre, dal momento che nella guerra contro Mitridate si richiedono anche pregi morali, come *pudor*, *temperantia*, *moderatio*, le capacità di comandante potrebbero non essere requisiti sufficienti (*Leg. Man*. 64): *non solum militaris illa virtus quae est in Cn. Pompeio singularis sed aliae quoque animi virtutes magnae et multae requiruntur*. Proprio da questo allineamento dei due ambiti, militare ed etico, sembra emergere in Cicerone non tanto la consapevolezza "teoretica" della loro distinzione qualitativa in ambito filosofico (stoico *in primis*), quanto piuttosto un approccio di filosofia popolare: si pensi alla compresenza di virtù militari e morali, tipica della tradizione romana, che riscontriamo in ben noti elogi sui sepolcri degli Scipioni.[473]

Nel finale della *Pro lege Manilia*, l'Arpinate esorta ad affidare senza riserve a Pompeo il comando supremo: solo chi non abbia idea delle gravose incombenze di un *imperator* può dubitare della legittimità dell'assegnazione di questo incarico, arrivando ipocritamente a supporre (*Leg. Man*. 67) che Pompeo debba la sua

471 Dopo un elogio di Lucullo in *Leg. Man*. 20 (*quantum forti viro et sapienti homini et magno imperatori debeatur*), in 47 vengono apprezzati comandanti *non solum propter virtutem, sed etiam propter fortunam*. Le virtù militari non sono incrinate dall'incidenza della *fortuna*, poiché sono inscindibili da essa e i loro meriti non ne vengono pregiudicati: in Pompeo *virtus* e *fortuna* coesistono (*Arch*. 24: *noster hic Magnus qui cum virtute fortunam adaequavit*; cfr. *Dom*. 16). Sul rapporto tra *virtus/fortuna* e ἀρετή/τύχη, generatore di un *topos* retorico e letterario, vd. McDonnell 2006, 84–95.

472 Degl'Innocenti Pierini 2016, 128–138, ha ben chiarito che l'immagine della «compagnia delle virtù», come riflesso allegorico e iconografico di una secolare tradizione caratterizzata dalla personificazione della *Virtus*, potrebbe derivare da Cleante (Cic. *Fin*. 2.69); di fatto, trattato «come cosa nota» dall'Arpinate (dal «lezioso» grecismo *chorus* di *Tusc*. 5.13–14 e *Off*. 3.116 al più romanamente concreto *comitatus* di *Par. St*. 16 e *Tusc*. 5.80), tale immaginario sembra aver ispirato Seneca: in *Helv*. 9.3 la *magnarum virtutum turba* costituisce il *comitatus* ideale per confortare la solitudine dell'esule; in *Ep*. 67.10 l'*individuus ille comitatus virtutum* aiuta il *sapiens* a sopportare i *tormenta* (cfr. anche 90.3).

473 Vd. 83.

grandezza non tanto ai propri meriti, quanto ai *vitia* altrui: *quasi vero Cn. Pompeium non cum suis virtutibus, tum etiam alienis vitiis magnum esse videamus*. È qui notevole che Pompeo susciti ammirazione non solo per la *rei militaris gloria*, ma anche per l'*animi continentia*.[474] Nella stessa orazione (33 e 36) viene incensata la *divina virtus* di Pompeo, evocatrice di un legame tra culto e qualità militari: in generale, passi elogiativi di *virtus/virtutes* di Pompeo, in ambito militare, coprono significativamente un arco temporale di quasi quindici anni, dalla *Pro lege Manilia* alla *Pro Milone*.[475]

Risente di questo clima politico un'orazione giudiziaria come la coeva *Pro Cluentio*, dove il ruolo etico della *virtus* risalta all'interno di una diversa strategia persuasiva adottata da Cicerone: accusato di veneficio dallo spietato Oppianico,[476] il suo cliente appartiene a una facoltosa famiglia di rango equestre. Attraverso l'accorta presentazione del padre Aulo, membro della classe dirigente municipale di *Larinum*, moralmente sana e integra, il Nostro esprime apprezzamento per le qualità personali del proprio assistito: nella *gradatio* asindetica trimembre *virtute*, *existimatione*, *nobilitate* (*Cluent*. 11),[477] i termini appaiono invertiti rispetto a *Verr*. 2.2.102, dove un testimone d'accusa di esemplare onestà, come Poside Macrone di Solunto, era stato chiamato *homo summa nobilitate existimatione virtute ornatissimus*.[478] Va da sé che, nella strategia persuasiva di Cicerone, la connotazione etica della *virtus* debba essere collegata con la costruzione dell'*ethos* del personaggio per il quale (o contro il quale, come nel caso di Catilina) l'Arpinate di volta in volta prende la parola.

Il passaggio alle *Orationes in Catilinam* (63 a. C.) segna il trionfo della strategia ciceroniana centrata sullo slogan del «console in abito civile» (*consul togatus*), oggetto del magistrale studio di Claude Nicolet[479] sulla manipolazione ciceroniana

474 Sulla *laudatio Pompei* in *Leg. Man*. 64–68, vd. Vasaly 2002, 107–108. Non a torto, nella celebrazione di Pompeo MacKendrick 1995, 14, riconosce i tratti di un'orazione epidittica piuttosto che deliberativa; per Dominik/Hall 2007, 140, nella "aretalogia" di Pompeo non risalterebbe tanto l'evocazione delle campagne militari, ben note al pubblico, quanto l'enfasi ciceroniana sull'alto valore morale insito in quelle imprese (Quint. *Inst*. 3.7.6: *sed proprium laudis est res amplificare et ornare*).

475 Non è irrilevante che, all'inaugurazione del suo teatro nel 55, Pompeo abbia dedicato un altare alla *Virtus* (*CIL* 1^2 324; Suet. *Claud*. 21.1): vd. McDonnell 2006, 298 n. 17.

476 Sulle scelleratezze di Oppianico, vd. Narducci 2004, 69–71.

477 Cfr. *Cluent*. 107: *quis virtute, consilio, auctoritate praestantior?*. Non è casuale che gli elogi della *virtus* siano indirizzati a un rappresentante degli *equites* come Cluenzio (Hellegouarc'h 1972, 242–245; 476–477); sulla perfetta *entente* politica fra senatori e cavalieri, emergente in *Cluent*. 152, vd. Brunt 1976, 182; su *Cluent*. 51–53, Vasaly 2002, 105.

478 Patimo 2009, 176–177.

479 Nicolet 1960, 239–251.

del concetto di *virtus*: l'Arpinate si appropria del merito esclusivo di aver svelato le trame sovversive di Catilina, di averlo costretto a lasciare Roma e di aver arrestato i suoi complici senza spargimento di sangue.[480] Per fronteggiare gli *stupra* e gli *scelera* di un nobile decaduto come Catilina, esaltato come *fortis* dai suoi seguaci, *cum industriae subsidia atque instrumenta virtutis in libidine audaciaque consumeret* (*Cat*. 2.9), Cicerone associa la *praeclara laus* (2.10) del proprio consolato al successo personale in un *domesticum bellum* (2.11), in cui i reali nemici interni (*luxuria, amentia, scelus*) sono posti sullo stesso piano di quelli esterni: popoli e re, da poco sconfitti militarmente, fanno ora tutti parte di territori *unius virtute terra marique pacata*.[481] In questo modo, con l'equiparazione tra le minacce al di fuori di Roma (*omnia externa*) e i pericoli posti *intus*, il console vittorioso su Catilina assimila la sua *virtus* a quella di Pompeo, realizzando nella propria persona una sintesi senza precedenti tra meriti militari ed etico-civili: *huic ego me bello ducem profiteor, Quirites*.[482]

Tutto ciò spiega perché, spinto da queste motivazioni, Cicerone identifichi la propria difesa dello Stato con la guerra condotta dalle virtù canoniche contro il vizio, coinvolgendo nel conflitto le risorse moralmente sane su cui Roma può contare, e alimentando il suo progetto di una *concordia ordinum* come «instance of civic government».[483] Si consideri l'incalzare delle antitesi in *Cat*. 2.25:

> Ex hac enim parte pudor pugnat, illinc petulantia; hinc pudicitia, illinc stuprum [. . .]; hinc honestas, illinc turpitudo; hinc continentia, illinc libido; hinc denique aequitas, temperantia, fortitudo, prudentia, virtutes omnes certant cum iniquitate, luxuria, ignauia, temeritate, cum vitiis omnibus [. . .]. In eius modi certamine ac proelio nonne, si hominum studia deficiant, di ipsi immortales cogant ab his praeclarissimis virtutibus tot et tanta vitia superari?

480 Questi i passi significativi sottolineati dallo storico francese: Cic. *Cat*. 2.28: *me uno togato duce et imperatore*; 3.23: *togati me uno togato duce et imperatore vicistis* (si noti l'artificioso poliptoto); *Sull*. 85: *cui uni togato supplicationem decreverit*; *Sest*. 47: *qui sine armis etiam consul rem publicam conservarat*. Di fronte alla grave minaccia per lo Stato, Cicerone rivendica come console poteri discrezionali: *Cat*. 2.3: *idque a me et mos maiorum et huius imperi severitas et res publica postulabat*; 2.6: *non est iam lenitati locus; severitatem res ipsa flagitat*.

481 È chiaro il riferimento alle gloriose imprese di Pompeo, già affermatosi (76–71 a.C.) nelle campagne contro Sertorio e Spartaco. Cicerone allude alle vittorie contro i pirati e contro Mitridate (67–62), che permisero a Pompeo di pacificare e riorganizzare il Mediterraneo orientale.

482 Per l'orgogliosa autocollocazione accanto a Pompeo, cfr. *Cat*. 3.26; sulla *virtus* intesa come coraggio militare nelle *Catilinarie*, vd. MacKendrick 1995, 71.

483 Cape 2002, 152. Al progetto politico di concordia dei ceti abbienti Cicerone rimarrà sempre fedele, maturando questo disegno negli anni delle *Catilinarie* (*Cat*. 1.32: *tantam in equitibus Romanis virtutem, tantam in omnibus bonis consensionem*; 2.25: *senatu, equitibus Romanis, urbe, aerario, vectigalibus, cuncta Italia*, con Usher 2008, 50–59).

> Infatti, dalla nostra parte combatte il rispetto, dall'altra l'insolenza; da questa la castità, da quella la lascivia [. . .]; qua l'onore, là l'infamia; qua l'autocontrollo, là il cieco appetito; in definitiva, da questa parte l'equità, la moderazione, la forza d'animo, la capacità di giudizio, insomma tutte le virtù, combattono contro l'iniquità, l'eccesso, la codardia, l'imprevidenza, cioè con tutti i vizi [. . .]. In questo tipo di contrasto e di lotta, anche in caso di indebolimento dell'impegno umano, non è forse vero che gli dèi immortali stessi costringerebbero una tale massa di vizi così gravi a farsi schiacciare da così luminose virtù?

La sorte dei congiurati è dunque segnata, se contro colpe e misfatti così enormi non combattono soltanto le più fulgide *virtutes*, ma addirittura gli dèi immortali, pronti a colmare eventuali *défaillances* delle energie umane. Quanto sia centrale nelle *Catilinarie* la rivendicazione delle benemerenze "militari" del *togatus* Cicerone,[484] è ben dimostrato (*Cat*. 3.26) dalla richiesta di ottenere, come *praemium virtutis* per un comandante che celebra un *triumphus* fuori del comune, non rituali *ornamenta honoris* né *monumenta gloriae*, bensì memoria eterna del giorno vittorioso: una memoria motivata dal riconoscimento che il successo nella difesa della patria, esposta al supremo pericolo, è stato ottenuto *virtute non casu* (3.29).[485] Nella *peroratio* della quarta orazione, dopo aver inserito il proprio nome fra quelli dei gloriosi eroi nazionali (4.21: i due Scipioni, Emilio Paolo, Mario e Pompeo), Cicerone arriverà a integrare con enfasi le due componenti della *virtus*, marziale ed etica, per sottolineare la necessità di una guerra interminabile, da condurre in prima persona contro cittadini romani degenerati.[486]

484 La celebrazione inusuale di una *supplicatio* in onore di Cicerone è ricavabile da *Cat*. 3.14: *primum mihi gratiae verbis amplissimis aguntur, quod virtute, consilio, providentia mea res publica maximis periculis sit liberata* (4.5; 20); la propria impresa sarà dall'Arpinate accostata in più occasioni alla *devotio* di P. Decio Mure, soprattutto in *Off*. 1.74 e 77–78; indicativi i frammenti tratti dal *De consulatu suo* (McDonnell 2006, 351; 353–354).

485 Sulla costruzione ciceroniana di una memoria storica come identità del popolo romano, fondata sui *mores antiqui*, vd. Malaspina 2020, 120: il legame tra *memoria* e *monumentum* (*Cat*. 3.26), si articola nel rapporto di *memoria* con *gloria*, *fama* e *laus*: soprattutto nelle orazioni, il ricordo «terreno» presso i vivi si contrappone all'«estremo platonico-pitagorico» della prospettiva escatologica che anima il *Somnium* (122–125).

486 *Cat*. 4.22: *qua re mihi cum perditis civibus aeternum bellum susceptum esse video*. Importante, in *Att*. 1.14.3 (del 13 febbraio 61), il richiamo al nocciolo politico della questione: *de gravitate ordinis, de equestri concordia, de consensione Italiae, de intermortuis reliquiis coniurationis, de vilitate, de otio*. Sulla «theatricality» delle *Catilinarie*, vd. Nisbet 1965, 60–62; sulle caratteristiche delle orazioni pronunciate in Senato (1 e 4), rispetto a quelle presentate *in contione*, vd. Remer 2022, 203. Ad anni di distanza, l'insistenza sul proprio coraggio nella repressione della congiura catilinaria recupererà connotazioni "marziali": *Fam*. 5.13.4 (estate o autunno del 46), *praestitimus enim patriae non minus certe quam debuimus, plus profecto quam est ab animo cuiusquam aut consilio hominis postulatum*. Nel richiamo agli ultimi vent'anni, come al periodo in cui i nemici

Nell'intervallo tra la prima e la seconda *Catilinaria*, Cicerone si prende amabilmente gioco delle *virtutes* di Ser. Sulpicio Rufo e del rigorismo morale di Catone (il futuro Uticense) nell'orazione *Pro Murena*, in cui i suoi due avversari sono colleghi nell'accusa *de ambitu* nei confronti di L. Licinio Murena, console designato per il 62. Di Servio il Nostro esalta dapprima la *virtus bellica*,[487] che giudica titolo ben maggiore della sua formazione giuridica per ambire al consolato; poi allude, con garbata ironia,[488] alla sua opinabile competenza nello *ius civile*, a dispetto della moltitudine di altri meriti: *aliis ego te virtutibus, continentiae, gravitatis, iustitiae, fidei, ceteris omnibus*.[489] Non diversamente, all'anacronistica intransigenza della *virtus* di Catone viene riservato un trattamento umoristico. Cicerone fa sottilmente notare che un uomo di tempra così rigida non può né deve essere in alcun modo corretto, quanto piuttosto *leviter inflectendus* (*Mur*. 60):

> Finxit enim te ipsa natura ad honestatem, gravitatem,[490] temperantiam, magnitudinem animi,[491] iustitiam, ad omnis denique virtutes magnum hominem et excelsum. Accessit istuc doctrina non moderata nec mitis sed, ut mihi videtur, paulo asperior et durior quam aut veritas aut natura patitur.
>
> La natura stessa ti ha plasmato grande e nobile riguardo a integrità, rigore morale, moderazione, grandezza d'animo, giustizia: in breve, riguardo a tutte le virtù. A ciò tu hai aggiunto una dottrina non moderata né indulgente, ma – a me sembra – leggermente più ruvida e più severa di quanto la realtà o la natura umana possano tollerare.

I *bona* elargiti a Catone dalla natura sono collocati in arguto contrasto con gli aspetti e le manifestazioni della sua inflessibilità,[492] che del resto provengono *non*

---

dello Stato sono stati i nemici di Cicerone (*Phil*. 2.1), culminerà questa identificazione tra se stesso e la *res publica* (Gabba 1979, 125).

487 *Mur*. 22: *rei militaris virtus praestat ceteris omnibus. Haec nomen populo Romano, haec huic orbi aeternam gloriam peperit*, su cui vd. Liebers 1942, 114; Sarsila 2006, 141–142.

488 Sulla figura di pensiero dell'ironia (εἰρωνεία = *dissimulatio*: Lausberg 1969, 237–238), cfr. Quint. *Inst*. 9.2.44; per l'ironia ciceroniana, vd. Fedeli 1992, 23; 37 n. 7.

489 *Mur*. 23, con Eisenhut 1973, 59. Sull'apprezzamento dell'orazione da parte di Quintiliano (*Inst*. 2.4.24; 9.2.100), vd. Fantham 2004, 202; La Bua 2019, 243.

490 La *gravitas* contraddistingue la superiorità morale e sociale di chi appartiene alle classi dirigenti, nonché la dignità e l'autorevolezza morale che ne derivano (Hellegouarc'h 1972, 292); abbinata a *constantia*, essa compare in *Clu*. 197; *Balb*. 13; *Att*. 12.4.2 (Schofield 2013a, 201–202).

491 Per lo sviluppo del concetto di *magnitudo animi* nel *De officiis*, vd. 141–144.

492 Leggiamo in Plutarco (*Cat. Min.* 21.5) lo sconcerto di Catone per l'ironia della *Pro Murena* nei suoi confronti: in *Fin*. 4.74, l'Arpinate personaggio spiega a Catone che nell'orazione egli si rivolgeva a una giuria (*apud imperitos*), mentre nel *De finibus* (su *Fin*. 4.65, vd. Lévy 1992, 438–439) chiamerà in causa, *subtilius*, persone di cultura (Wisse 2002, 331). Non sono qui in gioco né una forma di resipiscenza, né un motto di spirito fine a se stesso, bensì l'acuta consapevolezza – da parte di Cicerone – di una fondamentale distinzione fra tipologie di uditorio.

a natura verum a magistro, cioè da un filosofo *summo ingenio* come Zenone (*Mur*. 61): ma sull'ἀρετή di scuola zenoniana, schernita per il suo rigorismo, si sono formati fior di *sapientes*, contraddistinti da sterile e risibile astrattezza: *sapientem nihil opinari, nullius rei paenitere, nulla in re falli, sententiam mutare numquam*. Eppure, sarebbe bastato che Catone desse un tocco di *comitas* e di *facilitas* alla *gravitas* e alla *severitas*, non certo per migliorare queste sue qualità (essendo già perfette), ma almeno per addolcirle, rendendole più gradevoli (66: *certe condita iucundius*).

3.2 Il biennio 57–56

Tornato dall'esilio,[493] Cicerone tiene nel 57 l'orazione *De domo sua*, dove esprime il convincimento che, se l'esilio non fosse stato per lui fonte di indicibile *dolor*, ed egli avesse in tal modo dato prova di quella stoica fermezza d'animo di cui anche gli amici (Attico *in primis*) gli rimproveravano la mancanza, le sue imprese non avrebbero dato alcun beneficio allo Stato (*Dom.* 97): *eamque animi duritiam sicut corporis, quod cum uritur non sentit, stuporem potius quam virtutem putarem.*[494] La polemica è rivolta contro una *sapientia* che, disdegnando il *dolor* (per la perdita degli affetti e della casa, e per il precipitare di Cicerone *ex altissimo dignitatis gradu*), dimostra una durezza d'animo paragonabile «allo *stupor* animalesco dei bruti»,[495] dunque lontana da una piena, consapevole realizzazione della *virtus*.[496]

Nel febbraio/marzo del 56, Cicerone difende Publio Sestio dall'accusa *de vi*, a seguito dei fatti di violenza legati al suo tribunato, favorevole al richiamo dell'Ar-

493 Il crescente isolamento politico è accentuato dal consolato di Cesare nel 59, dall'ascesa di Clodio e dal tormentoso esilio nel 58: *Att*. 1.14.4; 16.6, del 61; *Qfr*. 1.2.15, del 59; in particolare, su *Att*. 3.10.2; 15.2; 19.3; 20.1, del 58, e *Dom*. 97–98, del 57, vd. Narducci 2004, 98–102; sulla personale ascesa politico-sociale come *homo novus*, vd. Alföldi 1987, 125; 132.

494 Sulla sofferenza dell'esilio, prima di *Dom*. 98, si leggano soprattutto le epistole del 58: *Qfr*. 1.3.5; *Att*. 3.10.2; 12.1; 15.2; 19.3; 20.1.

495 Narducci 2004, 103. A Speusippo sembra risalire l'idea del "saggio felice tra i tormenti" (Cic. *Fin*. 3.42, con Isnardi Parente 1994, 1248), idea sviluppata dagli Stoici successivi con l'esempio del *sapiens* capace di affrontare la tortura del toro arroventato (Greg. Naz. *Epist*. 32 = *SVF* 3.586), inventata da Falaride di Agrigento per uccidere i propri nemici.

496 La *dignitas* di *Dom*. 97 ha il valore di «prestigio politico», come in *Att*. 3.20.1 (ottobre 58): *quae vita esset nostra, quae suavitas, quae dignitas*. Per quest'accezione di *dignitas*, cfr. Cic. *Clu*. 150; *Phil*. 3.17; 2.105; Nep. *Att*. 1.1; Caes. *BCiv*.1.22.5; Liv. 1.13.7; 4.54.7; Sen. *Ep*. 68.11; Tac. *Ann*. 3.30.2; 16.31.2; Suet. *Claud*. 5.1. Viceversa, l'equiparazione *virtus/dignitas* – priva di connotazioni politiche – apparirà coerente con la coloritura etica di *Cael*. 41; sulla *dignitas* come manifestazione concreta della *virtus*, vd. Hellegouarc'h 1972, 399.

pinate. In circostanze politiche nuove, diverse da quelle che avevano motivato la leggerezza di tono della *Pro Murena*, la *virtus* di Catone non è più irrisa; divenuta ora funzionale al mutamento degli eventi, viene percepita come risorsa indispensabile per la difesa dello Stato (*Sest*. 60):

> At etiam eo negotio M. Catonis splendorem maculare voluerunt ignari, quid gravitas, quid integritas, quid magnitudo animi, quid denique virtus valeret, quae in tempestate saeva quieta est et lucet in tenebris et pulsa loco manet tamen atque haeret in patria splendetque per sese semper neque alienis numquam sordibus obsolescit.
>
> Ma anche in questa vicenda vollero intaccare lo splendore di Marco Catone, incapaci di cogliere il valore della sua autorevolezza, della sua integrità, della sua elevatezza d'animo: in una parola, di quella virtù che rimane incrollabile nelle violente tempeste, brilla nell'oscurità, e, pur respinta, resta tuttavia ferma al suo posto e non si stacca dal suo luogo d'origine; splende sempre di luce propria e non è mai deturpata dalla bassezza morale degli altri.

Rispetto a *Mur*. 60, accanto a due *virtutes* ricorrenti, cioè la *gravitas*[497] e la *magnitudo animi*, la variante *integritas* sembra qui porsi come sintesi efficace di *temperantia* e *iustitia*.[498] Quella *virtus* catoniana, sulla cui rigidità Cicerone ironizzava appena sette anni prima, viene ora celebrata (*Sest*. 61) come il complesso delle qualità morali di un autentico *dux* e *auctor*, ma soprattutto di un *actor*, «promotore» di quelle stesse iniziative politiche che avrebbero portato alla condanna dei complici di Catilina.[499] Non si dimentichi inoltre che, in una successiva occasione (menzionata in *Sest*. 62), Catone aveva impedito *animo firmissimo* che il tribuno Q. Metello Nepote e il pretore Cesare facessero approvare la proposta di affidare a Pompeo l'incarico di debellare i catilinari:[500] da questo quadro emerge un'equilibrata integrazione tra i caratteri della *virtus* "etica", concentrati nell'*integritas*, e gli aspetti «altrömisch» della virtù "marziale", identificabili nell'autorevolezza del *dux* che *clamorem hominum auctoritate, impetum improborum virtute sedavit*.

Pervasa da un tono pressoché costante di *gravitas*, la *Pro Sestio* infonde nuova linfa alla *virtus* etico-militare.[501] L'insistenza sulla fermezza d'animo e sul

497 Sulla *gravitas*, vd. 97 n. 490.

498 Per *integritas*, cfr. Cic. *Phil*. 3.25; Sall. *Cat*. 54.2; Quint. *Inst*.7.2.33; Tac. *Agr*. 9.4.

499 Sull'*oratio* catoniana del 5 dicembre 63, cfr. Sall. *Cat*. 52 (con La Penna 1969, 138–146).

500 Cfr. Plut. *Cat. Min*. 27–29 (primi di gennaio del 62).

501 Sulle 29 occorrenze di *virtus* nella *Pro Sestio*, vd. MacKendrick 1995, 216. Importanti personaggi sono degni di lode per la loro *virtus*: Pompeo, *qui etiam servitia virtute victoriaque domuisset* (*Sest*. 67), avendo da poco sconfitto i nemici di Roma ed espanso i confini dell'impero, mal sopportava *rem publicam everti scelere paucorum*; è inoltre merito notevole di un uomo *tam immortali virtute* come Milone, che aveva insegnato *re, non verbis* che cosa significhi la lealtà verso lo Stato (86), aver coniugato φρόνησις e ἀνδρεία: *hoc sentire prudentiae est, facere fortitudinis, et sentire vero et facere perfectae cumulataeque virtutis*.

coraggio di Catone mostra per contrasto, negli inauditi scenari di violenza e di spargimento di sangue,[502] in quale pericolo versi lo Stato, stretto nella morsa dell'efferatezza di Clodio e della condotta illegale dei consoli Pisone e Gabinio.[503] Per salvaguardare l'ordine e la pace sociale, Cicerone mobilita nuovi gruppi sociali:[504] quest'alleanza, estesa a una *nobilitas* del merito, costruita *ingenio ac virtute* (*Sest*. 136), saprà reprimere gli attacchi sediziosi degli *improbi*, cioè quelle frange dei *populares* che i *boni* hanno da sempre considerato *leves* [. . .] *et audaces et malos et perniciosos cives* (139).[505] È sintomatico che in chiusura (143), con una sapiente predisposizione della *miseratio* finale, Cicerone esorti i *boni* a non perseguire i propri interessi privati, ma a rendersi degni dei grandi *exempla* del passato: l'artificio retorico mira a sottolineare che ogni cura deve essere rivolta alla *posteritatis gloria*, nella consapevolezza che l'energia spirituale di chi avrà assolto i propri doveri verso lo Stato vivrà in eterno: *animi vero motus et virtutis gloriam sempiternam*.[506]

L'orazione *Pro Caelio* (4 aprile 56) condivide con la *Pro Murena*, ad anni di distanza, la ricerca di un'etica che attenui il rigore romano arcaico: i superciliosi moralisti non debbono sentirsi offesi dai nuovi modelli etici delle giovani generazioni (qui rappresentate da M. Celio Rufo, imputato *de vi*), purché i loro legittimi impulsi – come pure le temporanee, ma perdonabili deviazioni morali e politi-

502 Fantham 2004, 226.

503 Kaster 2006, 201; 301–302; 381.

504 Com'è ben noto, Cicerone è convinto della necessità di sollecitare – a fianco di un "rigenerato" asse costituito da aristocrazia e ceto equestre – i ceti emergenti dell'intera Italia, che avevano in parte appoggiato il suo ritorno dall'esilio. Superando così i limiti della *concordia ordinum*, egli prospetta nella *Pro Sestio* l'opportunità di un *consensus omnium bonorum*: dilatando l'accezione del termine *optimates*, egli include strati e gruppi sociali "moralmente" integri: accanto all'aristocrazia e al ceto equestre, individua le classi dirigenti dei municipi e delle città italiche, gli abitanti delle campagne, gli artigiani e i liberti (*Sest*. 96–101; 136–139): su tutto ciò, vd. Lepore 1954, 159–175; Scullard 1965, 12; La Penna 1969, 124; Brunt 1976, 182; Fantham 2004, 308–309.

505 La coerenza ideologica dei *boni*, di cui Cicerone si fa portavoce, emerge in *Sest*. 103, prima nell'opposizione alla *lex Cassia tabellaria* (137 a.C.: sulla segretezza del voto nei processi giudiziari), poi nel rigetto dei provvedimenti agrari di Tiberio Gracco (133), che inducevano le masse all'inerzia (*ad desidiam*) e rischiavano di dissanguare le casse dell'*aerarium* (Gardner 1958, 176–177 nn. a–d). Sull'autorità del Senato, consolidata dal sostegno popolare, all'insegna del merito e del perseguimento di *virtutes* intellettuali e pratiche, vd. Nicgorski 2022, 227 n. 33; sui *boni*, ceti elevati di antica tradizione italico-romana, vd. Brizzi 2024, 46.

506 Cicerone sembra concepire la *gloria* ispirandosi a «traditional Roman values» (Kaster 2006, 388): essa è indipendente dal successo momentaneo, a cui l'uomo politico onesto anteporrà la gloria presso i posteri; questi spunti saranno da lui approfonditi nel *De re publica*, soprattutto nel *Somnium Scipionis* (Gardner 1958, 232 n. b; Conte 1997, 158–159).

che – non rovescino i valori del *mos maiorum*, subordinando alla ricerca dei piaceri il servizio da rendere alla *res publica*.[507] Con garbata ironia (*Cael.* 39), Cicerone attribuisce qualità divine alla *virtus* di chi sia dotato di formidabili forza d'animo e capacità di autocontrollo (*hoc robore animi atque hac indole virtutis ac continentiae*), tali da disprezzare ogni tipo di piacere nell'intero corso di una vita. Di questa tempra erano i Camilli, i Fabrizi, i Curii, e con loro tutti gli eroi austeri e intemerati che hanno reso grande Roma;[508] ma simili modelli di virtù sono oggi difficili da trovare, perché quella *pristina severitas* è passata di moda perfino nei libri (40): *verum haec genera virtutum non solum in moribus nostris sed vix iam in libris reperiuntur*.[509] Cicerone prende umoristicamente le distanze da dottrine greche che si sovrappongono e mutano a ritmo incalzante, in particolare da quelle inclini a unire la virtù al piacere (41: *cum voluptate dignitatem coniungendam*):[510] attraverso l'identificazione della *virtus* con la *dignitas*, viene così offerta una chiave di lettura in cui Robert Austin individuava una riflessione embrionale destinata a interessanti sviluppi nelle opere filosofiche.[511] Con arguta vena satirica, l'Arpinate non tralascia di ritrarre il saggio stoico, depositario di un rigorismo sostanzialmente inutilizzabile nell'etica e nella prassi politica contemporanea.[512]

Colpiscono, d'altra parte, certe consonanze sulla *virtus* tra queste orazioni *post reditum* e alcune epistole, risalenti all'arco temporale di cui ci stiamo occupando. In *Fam.* 1.5a.4 (5 febbraio 56) al proconsole P. Cornelio Lentulo Spinther, che aveva ottenuto il richiamo di Cicerone dall'esilio e provveduto alla restitu-

507 Cic. *Cael.* 42: *detur aliqui ludus aetati, sit adulescentia liberior; non omnia voluptatibus denegentur; non semper superet vera illa et derecta ratio*.

508 Per la rituale galleria degli *exempla* (*Sest*. 143; *Balb*. 40; *Tusc*. 1.110; *Off*. 1.61; Quint. *Inst*. 7.2.38; Apul. *Apol*. 10), vd. Austin 1960, 103; Kaster 2006, 387.

509 Per Sarsila 2006, 131–132, «the civic prowess», come suprema difesa dello Stato, non sarebbe più incarnata dalla rude severità arcaica (Camilli/Fabrizi/Curii), bensì dalla *doctrina* e dall'umanità di una *virtus*, concettualmente aggiornata, più intonata ai nuovi tempi: la figura di Scipione Emiliano avrà particolare risalto nell'imminente *De re publica*.

510 Su questa via, intermedia tra epicureismo e stoicismo (cfr. Gell. 12.5), vd. Cavarzere 1987, 168 nn. 114–115.

511 Cfr. *Luc.* 131; *Tusc*. 5.85; *Off*. 3.119, con Austin 1960, 104 n. 18. Per i fondamenti della *dignitas* in Cic. *Qfr*. 1.1.18 (*integritas*, *continentia*, *pudor*, *gravis et constans disciplina*), vd. Hellegouarc'h 1972, 398.

512 A un uomo che non tenga in alcun conto il dono dei cinque sensi, *ego fortasse et pauci deos propitios, plerique autem iratos putabunt* (*Cael.* 42). Cicerone mostra di apprezzare la mordacità con cui già Lucilio irrideva da par suo l'intransigenza del *sapiens* stoico: cfr. 515–516 M; 747 M; per quanto riguarda la disposizione al motteggio nella personalità dell'oratore, l'Arpinate poteva contare su un'antologia di *dicta* significativi, che traeva molti dei suoi esempi proprio da Lucilio (per il *De oratore*, Narducci 1997a, 63).

zione dei beni confiscati, il Nostro riconosce all'amico un'*amplitudo* e una *dignitas* che poggiano *in virtute atque in rebus gestis tuis atque in tua gravitate*: ritratto di una virtù che contrasta con la *fraus* dei numerosi detrattori e avversari. Anche in *Fam*. 1.7.2 (luglio 56), Cicerone si mostra risentito a causa dei maneggi di quei politici che, nei confronti di Lentulo, si rivelano *non tam memores* [. . .] *virtutis tuae quam laudis inimici*. Nella stessa lettera (1.7.8), l'Arpinate ribadisce la profonda gratitudine verso l'amico: *Me meae tamen ne nimis paeniteret tua virtute perfectum est. Curasti enim ut plus additum ad memoriam nominis nostri quam demptum de fortuna videretur*. Come si può notare, strettamente legata alla sottolineatura della *virtus* di Lentulo,[513] è avvertibile l'apprensione ciceroniana per il proprio logoramento politico e per la perdita dell'autorevolezza di un tempo. Ma nella sollecitudine per la *dignitas* e per la *memoria nominis* percepiamo forse (e soprattutto) l'inquieta rivendicazione del diritto a rientrare a far parte della vita pubblica, dopo l'umiliazione dell'esilio.[514]

Ma il percorso si presenta proibitivo. Sembra confermarlo il profilo politico-militare della *virtus*, con venature etiche che appaiono ormai di *routine*, disegnato dalla *Pro Balbo* (fine estate del 56), pochi mesi dopo gli accordi di Lucca. Cicerone, conformandosi con riluttanza alla volontà politica dei triumviri (quando avrebbe invece sperato di condizionarne la condotta, per salvaguardare i privilegi del Senato),[515] esalta nel suo assistito, L. Cornelio Balbo, eccelse doti di *pietas in rem publicam*, di *labor, assiduitas, dimicatio* e di *spes pro periculis praemiorum*: in breve, una *virtus digna summo imperatore* (*Balb*. 6). Queste benemerenze erano state ricompensate da Pompeo col conferimento della cittadinanza romana, che Balbo è ora accusato di aver illecitamente acquisito. Come prevedibile, la sua difesa diventa per l'Arpinate un pretesto strumentale per tessere le lodi di Pompeo attraverso un'*ethica digressio* (9–16), centrata sulla celebrazione dell'*auctoritas*, del *pudor* e dell'*integritas* del grande comandante, qualità compendiate nell'entusiastica esaltazione (13) *Cn. Pompei non solum virtutis in bello sed etiam religionis in pace*. Non c'è luogo in cui non vi sia traccia *huius cum forti-*

513 In *Fam*. 2.3.1, 2.3.2 e 2.5.2 (a Gaio Curione nella prima metà del 53 a.C.), l'accezione di *virtus* oscilla tra "merito personale" e "valore".

514 In *Fam*. 14.3 (29 novembre 58, a Terenzia), colma di sensi di colpa per aver subito l'esilio senza dar prova di *virtus*, Kaster 2022, 7–12, riscontra la presenza di una forma di spettacolarizzazione del dolore: alle espressioni di rimorso e angoscia farebbe riscontro la recitazione di una vera e propria «morality play» tardo-repubblicana nelle orazioni *post reditum*, dove alla negatività dei nemici dello Stato si contrapporrebbero l'energia, la rettitudine e il valore di Lentulo e di Cicerone stesso.

515 Clemente 1981, 211; von Albrecht 2016, I, 443.

tudinis, tum vero humanitatis, cum animi, tum consilii:[516] ma è chiaro che gli smaccati complimenti, non lontani dall'elogio della *divina virtus* di Pompeo nella *Pro lege Manilia*,[517] risultano ora motivati da circostanze ben diverse rispetto a quelle di dieci anni prima.

3.3 Dal *De oratore* al 27 febbraio del 49 (*Att*. 8.11.1)

Quando la *virtus* compare in orazioni politicamente rilevanti, lo spartiacque semantico non è mai netto: Cicerone mette l'accento ora su risonanze etiche, ora militari; non raramente le sovrappone. Mentre sta lavorando al *De oratore*, in linea col patrocinio di personaggi in qualche modo legati ai triumviri,[518] nella *Pro Plancio* (fine estate del 54) la difesa dell'assistito, accusato *de ambitu*, poggia sulla rettitudine morale di Plancio. Per questo tipo di "dicotomia" etico-politica tra *virtus* e *ambitus*, che implica una netta antitesi tra virtù adamantina e intrighi elettorali, si è ritenuto di poter riconoscere qualche antecedente di un certo interesse in commediografi latini arcaici: in effetti, ben al di là dell'appartenenza di questi contesti alla tradizionale parodia del linguaggio politico,[519] si tratta di tracce comunque rivelatrici di un radicamento abbastanza profondo della polarità *virtus-ambitus*, tanto nel costume politico, quanto nella produzione letteraria che lo rispecchia.

È con la composizione del *De oratore* (55–54 a.C.), al culmine dell'arco temporale compreso tra la seconda *Verrina* e l'epistola 1.7.8 a Lentulo (70–56 a.C.), che Cicerone compie una svolta importante nell'impiego di *virtus*: un lasso di tempo in cui abbiamo potuto apprezzare l'oculatezza con cui un *homo novus* come Cicerone, benché privo dei requisiti di gloria militare, ha potuto accreditarsi come avvocato e uomo pubblico dotato di *virtus*. Nell'ambito specifico dell'arte oratoria, il processo avviene per gradi. Che Cicerone tenga ancora prudentemente ben distinta la *virtus* dall'eloquenza (frutto del suo *ingenium*), emerge in *Clu*. 51: *quotien-*

516 Barber 2004, 32–35; 93; 118 n. 45; sulla «martial *virtus*» di Pompeo nella *Pro Balbo*, vd. McDonnell 2006, 298 n. 17; 330; 334 n. 50; 345 n. 82.

517 Vd. 94.

518 Come confermano le orazioni *Pro Balbo*, *Pro Gabinio* e *Pro Rabirio Postumo* (Narducci 1997b, 194).

519 Plaut. *Amph*. 75: *virtute dixit vos victores vivere / non ambitione neque perfidia*; Titin. *SRF* 11: *ubi ambitionem virtuti videas antecedere*; su questi passi, nonché su *Planc*. 9; 30; 78; 80, vd. McDonnell 2006, 138–139; 344 n. 77.

scumque dico, totiens mihi videor in iudicium venire non ingeni solum sed etiam virtutis atque offici.[520] In seguito, evitando di attribuirsi apertamente una *virtus* personale in quanto oratore, egli ribadisce questa distinzione nella *Pro Murena*, ma ne sposta i termini sul piano della complementarità tra *virtus bellica* e *ars oratoris*:[521] con molta perspicacia, eleva implicitamente se stesso, come oratore, al rango di garante dei *pacis ornamenta*, cardine civile dello Stato al pari dell'*imperator*, fulcro della difesa militare (*Mur*. 30).

Con questi presupposti, lasciatasi in qualche modo dietro le spalle la mortificazione dell'esilio, Cicerone concepisce il *De oratore* quando si vede preclusa ogni possibilità di tornare a giocare un ruolo autonomo sulla scena politica: egli attende dunque a quest'opera in un periodo di ritiro, mentre Roma è sconvolta dalle bande di Clodio e di Milone.[522] Ciò non toglie che, attraverso gli interlocutori tra i quali divide le sfumature del proprio pensiero, Cicerone continui a "parlare" di sé, quando assegna alla *probitas* e alla *prudentia* dell'oratore (*De or*. 3.55) un ruolo primario nella *res publica* in piena crisi, facendo coincidere la formazione dell'oratore, nutrito di cultura vastissima, con quella dell'uomo politico: le riflessioni sull'etica e sulle regole della vita associata implicano infatti la centralità della competenza filosofica dell'oratore, per guidare una comunità disorientata e lacerata da conflitti.[523] Questo spiega, nell'allargamento del campo semantico della *virtus*, la sistematicità con cui l'Arpinate applica, al linguaggio tecnico della teoria (di matrice aristotelica), ciò che ha fin qui brillantemente sperimentato nella pratica forense:[524] un'operazione tutt'altro che scontata, per la quale egli non poteva contare su nessun precedente.[525] In questa direzione, tra l'altro, Cicerone non si limita a modellare la *dicendi virtus* sull'aristotelica λέξεως ἀρετή, ma

520 Sulla *religio officii* dell'oratore (*Verr*. 2.3.2; 5.188), vd. Pattimo 2009, 418.

521 In *Mur*. 24, alla *summa dignitas* di coloro che eccellono *militari laude*, viene affiancata quella dell'eloquenza, consistente nell'abilità di trascinare gli animi *consilio atque oratione*; cfr. 30: *duae sint artes <igitur> quae possint locare homines in amplissimo gradu dignitatis, una imperatoris, altera oratoris boni. Ab hoc enim pacis ornamenta retinentur, ab illo belli pericula repelluntur*.

522 Brunt 1976, 200–203; Clemente 1981, 211.

523 Conte 1997, 163; von Albrecht 2016, I, 445. Sull'illustrazione dell'esigenza di padroneggiare non solo la retorica, ma anche una cultura universale, si veda il proemio al secondo libro (soprattutto *De or*. 2.1.5–2.9).

524 Lo ricorda Crasso a Sulpicio (*De or*. 1.146): *non eloquentiam ex artificio, sed artificium ex eloquentia natum*.

525 È vero che nella *Rhetorica ad Herennium* incontriamo spesso il termine *virtus* tra gli *exempla*, in contesti genericamente etici (cfr. 2.25; 42; 3.4–7; 10–12; 13–15; 4.20; 27; 31; 34; 59); ma, in ogni caso, «niemals als Terminus für rhetorische Kunstmittel» (Eisenhut 1973, 71). Nel coevo *De inventione*, l'Arpinate impiega *virtus* per celebrare illustri concittadini (*Inv*. 1.5: Catone, Lelio, l'Emiliano, i Gracchi – in quanto nipoti dell'Africano Maggiore).

approfondisce i molteplici pregi e le sfaccettature della *virtus* retorica come abilità tecnica.[526]

Su tutt'altro piano, quando cioè non abbiamo a che fare con le competenze retoriche della *virtus dicendi*, ma *virtus* e *virtutes* figurano, come contenuto delle orazioni, tra gli argomenti stessi che un oratore è chiamato a svolgere, in un nutrito gruppo di testimonianze scopriamo interessanti tentativi di adattamento delle ἀρεταί canoniche.[527] Un esempio per tutti riguarda la tipologia di *quaestiones* da affidare alla trattazione dell'oratore (*De or*. 2.67):

> de virtute, de iustitia, de continentia, de prudentia, de magnitudine animi,[528] de liberalitate, de pietate, de amicitia, de officio, de fide, de ceteris virtutibus contrariisque vitiis dicendum oratori putemus; itemque de re publica, de imperio, de re militari, de disciplina civitatis, de hominum moribus, adsumamus eam quoque partem.
>
> sulla virtù, sulla giustizia, sulla moderazione, sull'avvedutezza, sulla grandezza d'animo, sulla liberalità, sul rispetto religioso, sull'amicizia, sul dovere, sulla lealtà, su tutte le altre virtù e sui vizi che vi si contrappongono; e, al tempo stesso, sullo Stato, sul potere e sull'arte militare, sull'amministrazione dello Stato, sui costumi degli uomini: assumiamoci anche questo settore di competenza.

Le virtù cardinali risultano allineate in modo schematico accanto a quelle «speciali»,[529] che da esse derivano: l'esposizione delle *virtutes omnes* può essere posta in rapporto con un'opera filosofica successiva come il *De finibus* (si pensi a *Fin*. 3.10–25; 50–59; 5.65–68).[530]

526 In *De or*. 1.48 l'oratore deve fondare su una cultura enciclopedica la propria *dicendi virtus* (*Brut*. 232; 235: sulla λέξεως ἀρετή di Arist. *Rhet*. 3.1404b 1, vd. Liebers 1942, 136–137; Eisenhut 1973, 71 e n. 190); *De or*. 2.120: *vis illa divina virtusque*; 225.12; 241 (la *virtus* si fa apprezzare nell'impiego accorto dei *genera facetiarum*); 326 (essa deve essere *iucunda et ad persuadendum accommodata*); 3.170 (intesa come «pregio, efficacia» di singoli termini, la *virtus* può consistere nel sapiente uso di arcaismi, neologismi e metafore). Per la trattazione delle ἀρεταὶ τῆς λέξεως, nel loro sviluppo da Teofrasto (Diog. Laert. 7.59) a Dionigi di Alicarnasso, vd. Calboli 1993, 300–302.

527 Eisenhut 1973, 75, chiarisce, a ragion veduta, che una persuasiva distinzione tra *partes virtutis*, *genera virtutis* e *genera virtutum* (non messa a fuoco nel *De oratore*) potrà trovarsi solo negli scritti filosofici.

528 Sulla *magnitudo animi*, vd. Schofield 2013a, 212 n. 2.

529 Pohlenz 1967, I, 256–257.

530 Elenchi analoghi di *virtutes*, in *De or*. 1.56.5; 2.61; 3.107.7 (Leeman *et al.* 2008, V, 65); per il vincolo di parentela che lega insieme le *bonae artes*, in quanto *virtutes*, cfr. 3.136.10; al *laudationum genus* («genere epidittico») si riferiscono le *virtutes* che è opportuno introdurre nel discorso encomiastico: 2.343–349.4.

Per quanto riguarda l'impiego di *virtus* al singolare,[531] di fonte greca sembra l'idea (*De or.* 3.55) che l'eloquenza vada considerata *una quaedam de summis virtutibus* (benché, con qualche incoerenza, tutte le virtù siano reputate *aequales et pares*):[532] il *verus orator* è infatti tenuto a conoscere tutti gli aspetti della vita umana.[533] Inevitabilmente, se l'abilità persuasiva non è ispirata a *probitas* e *prudentia*, l'eloquenza rischia di diventare un'arma a doppio taglio.[534] Non a caso, un passo come *De or.* 3.72, che ribadisce quanto detto a 3.59–61 (benché *virtus* non figuri), conferma l'attenzione riservata all'eloquenza come *virtus* inscindibile dalla filosofia morale;[535] un'integrazione utile non solo per agire con efficacia sull'animo degli ascoltatori, ma soprattutto per educare l'oratore stesso al rispetto dei valori fondanti della *res publica*.[536]

Ultimo rilievo, non meno importante: nella varietà dei motivi proposti dal *De oratore*, spicca un paio di riferimenti alla *bellica virtus*. In *De or.* 3.136 viene preso di mira chi dimostra una scarsa conoscenza del diritto e un'eloquenza smodata e torrenziale, ostentando il possesso di una singola qualità, cioè *aut bellicam virtutem aut usum aliquem militarem – quae sane nunc quidem obsoleverunt*: il sarcasmo scaturisce dalla discutibile alternativa al valore militare (*aliquem* corregge *usum militarem*, accentuandone l'inconsistenza) e dall'impiego dello sprezzante colloquialismo *sane*.[537] Viceversa, in 3.139, la virtù militare è posta in luce positiva. A dimostrazione che gli uomini di Stato greci erano uomini di cultura, ven-

531 Rientrano nella casistica precedente (*virtus* come tema oratorio, ma al singolare): *De or.* 1.204.5; 2.35.5; 3.112.2; 114.7; 139.6 (con Leeman *et al.* 1985, II, 125).

532 McDonnell 2006, 133 n. 88, richiama la dottrina sofistica dell'insegnabilità dell'ἀρετή.

533 *De or.* 1.83–84; 3.65.4 (l'eloquenza come *virtus ac sapientia*): Quintiliano si domanderà (*Inst.* 2.20.1) se la retorica debba essere considerata tra le arti "medie" (utili o dannose a seconda della moralità di chi le impiega), *an sit virtus* (Leeman *et al.* 1996, IV, 248). Cicerone esige con forza una retorica nutrita di una «all-embracing knowledge»: Remer 2022, 200.

534 Fantham 2004, 247. La forza dell'eloquenza deve essere unita all'onestà e a una profonda saggezza: *De or.* 3.55, *quae quo maior est vis, hoc est magis probitate iungenda summaque prudentia.*

535 In *De or.* 3.72 (affine a 1.68, dove però non figura il termine *virtus*), gli antichi filosofi fino a Socrate – col quale la filosofia avrebbe reciso il diretto legame con la vita pubblica – ritenevano connesse all'oratoria tutte le conoscenze *quae ad mores hominum, quae ad vitam, quae ad virtutem, quae ad rem publicam pertinebant*: cfr. *Orat.* 16; *Ac.1* 19; *Tusc.* 5.10; Crasso auspicava il ripristino di quel legame originario (*De or.* 3.135, con Cambiano 2012, 233–234).

536 Sulla *querelle* tra retorica e filosofia (apertasi nel IV secolo, col dibattito che vedeva protagonisti Platone e Isocrate, e ripresa nel II, quando Roma diventa padrona del Mediterraneo), vd. Narducci 1997a, 38; 43–47; 65–70. Sulla concezione ciceroniana di un'eloquenza onnicomprensiva, che unisca il perfetto oratore all'uomo di Stato nel segno della *sapientia* filosofica, vd. Remer 2022, 200–201; 212.

537 Leeman *et al.* 2008, V, 141.

gono citati esempi di statisti educati da filosofi e intellettuali (Pericle da Anassagora, Timoteo da Isocrate, Epaminonda da Liside, Agesilao da Senofonte); vi si distingue Platone, che curò l'educazione di Dione di Siracusa in ogni ambito del sapere: *atque eum idem ille non linguae solum, verum etiam animi ac virtutis magister ad liberandam patriam impulit, instruxit, armavit*. A questo punto del dialogo, il recupero della *sapientia* etico-politica, e delle *virtutes* ad essa collegate, configura un modello di oratore sostanzialmente simile a Pericle: un governante capace di primeggiare per eloquenza e saggezza (3.63; 138), nelle cui doti Cicerone rispecchia evidentemente se stesso, specialmente quando ne sottolinea la capacità di contrastare spinte demagogiche, dominando le diverse componenti del corpo civico.[538]

Non meraviglia che questa interpretazione ciceroniana del modello pericleo alimenti in profondità la figura del *princeps* nel *De re publica*:[539] di fatto, in questo primo grande dialogo politico (54–51 a.C.), l'esigenza del Nostro, di sondare possibili condizioni di esistenza per uno Stato che duri nel tempo, si salda con un arricchimento dell'antico ideale aristocratico d'impegno politico, in direzione di una *virtus* che non dipenda dal successo momentaneo, ma tenda a raggiungere una forma d'immortalità attraverso la *posteritatis gloria*.[540] Fin dal proemio (*Rep*. 1.1), al culmine di una galleria di grandi comandanti protagonisti delle prime due guerre puniche, la *virtus* s'impone come qualità specifica di Catone il censore:

> M. vero Catoni homini ignoto et novo (quo omnes qui isdem rebus studemus quasi exemplari ad industriam virtutemque ducimur), certe licuit Tusculi se in otio delectare, salubri et propinquo loco, sed homo demens ut isti putant, cum cogeret eum necessitas nulla, in his undis et tempestatibus ad summam senectutem maluit iactari, quam in illa tranquillitate atque otio iucundissime vivere [. . .]. Unum hoc definio, tantam esse necessitatem virtutis generi hominum a natura tantumque amorem ad communem salutem defendendam datum, ut ea vis omnia blandimenta voluptatis otique vicerit.
>
> E certo M. Catone, uomo di origine plebea e nuovo alle cariche pubbliche, lui, che rappresenta per tutti noi che coltiviamo le medesime aspirazioni una guida, una sorta di modello che ci indirizza alla vita attiva e alla virtù, avrebbe potuto dilettarsi nell'ozio, a Tuscolo, luogo ameno e vicino a Roma, invece, da stolto, come lo ritengono costoro, non costretto da alcuna necessità, preferì fino all'estrema vecchiaia essere sballottato in mezzo alle onde tempestose di questa nostra vita politica, piuttosto che vivere beatamente nella serenità del suo ritiro [. . .] Mi limito solo ad affermare che così forte è il vincolo che per natura lega il

538 Su Pericle, cfr. *Rep*. 1.25 : *et auctoritate et eloquentia et consilio princeps civitatis suae*.

539 Sulle profonde affinità tra le due opere si pronunciò già Lepore 1954 (alla nostra 90 n. 66), sulla cui tesi di fondo vd. Narducci 2004, 368–379.

540 Vd. 100 e n. 506.

> genere umano alla virtù e così grande l'amore per la difesa della comune salute che tale forza vince tutti gli allettamenti del piacere e dell'ozio.[541]

È significativo che Cicerone, rispecchiando se stesso in un *homo novus* come Catone,[542] passi dall'enfasi posta sulla virtù militare romana all'elogio di una virtù più marcatamente etico-politica, la cui *vis* si esprime nella contrapposizione ai *blandimenta voluptatis otique*.[543] Ma all'Arpinate preme richiamare l'attenzione, in *Rep*. 1.2, sul concetto di *virtus* come un'*ars* la cui essenza non consiste nella conoscenza teorica, ma nell'«uso di sé» (*Nat. D*. 1.110, *virtus actuosa*), che raggiunge il grado massimo nel governo dello Stato: *etsi ars quidem cum ea non utare scientia tamen ipsa teneri potest, virtus in usu sui tota posita est; usus autem eius est maximus civitatis gubernatio*.[544] Così facendo, l'interesse ciceroniano viene spostato sul piano dell'annoso dibattito tra i sostenitori della vita teoretico-scientifica e i fautori di quella politico-pratica.[545]

Non si può negare che la natura della *virtus* catoniana, celebrata da Cicerone in *Rep*.1.1, presenti qualche affinità con la tradizione peripatetica, dove l'«uso» (χρῆσις) era distinto dal «possesso» (ἕξις): per Aristotele, data l'equivalenza

541 Trad. Nenci 2010, 241–243.

542 *Verr*. 2.5.180: *cum se virtute non genere populo Romano commendari putaret*; Zetzel 1995, 96. Sull'ammirazione ciceroniana per la *virtus* di Catone, cfr. soprattutto *Fam*. 15.4.1 (fine 51 o inizio 50), a lui stesso indirizzata (Wistrand 1979, 10–14).

543 Sulla reputazione militare di Catone il Censore (nel 204, come questore dell'Africano, e nel 191, come tribuno militare nella guerra contro Antioco III), cfr. Plut *Cat. Mai*. 1.5–7; Nep. *Cat*. 1.2–4; Liv. 39.40.6.

544 Sull'*industria* di Catone, vd. Grilli 1971, 18–23. Nel caso particolare di *Rep*. 2.24, la *virtus* e la *sapientia* costituiscono i requisiti che legittimano il potere di un monarca: a differenza del regime spartano, sono requisiti che non vengono dal *pedigree* (la *progenies*, di cui Büchner 1984, 193, sottolinea il tono lievemente ironico), ma dal merito individuale in base a cui il sovrano viene eletto: Sarsila 2006, 135; Noreña 2013, 269.

545 La celebrazione della vita contemplativa, attraverso Platone (*Grg*. 484c–486d; *Tht*. 172c–177b), potrebbe risalire ad Anassagora (DK 59A 29–30) e, se questi fu in contatto con Euripide (Diog. Laert. 2.10), spiegherebbe il ruolo di Anfione nell'*Antiope* del tragediografo. Mentre Platone dà la preminenza al βίος θεωρητικός, in Aristotele la propensione per il βίος πολιτικὸς καὶ πρακτικός non è univoca: in *Eth. Nic*. 10.1177a 12–1178a 8 la perfetta felicità risiede nell'attività contemplativa (Brown 2013, 491; ma l'elogio della vita contemplativa non è mai condotto sulla base di uno «standard external to human nature»: Riesbeck 2015, 239); mentre, in *Pol*. 7.1324a 13–32, lo Stagirita non arriva a concludere quale vita sia la migliore (Frede 1989, 82–84; Keyt/Kraut 2015, 401). Già in *Att*. 2.16 (maggio 59), Cicerone aveva confessato all'amico il proposito di finalmente *incumbere ad illa praeclara studia*, rappresentati da Dicearco, sostenitore del πρακτικὸς βίος, e da Teofrasto, fautore del βίος θεωρητικός.

χρῆσις/ἔργον,[546] ἔργον proprio dell'uomo è un'«attività» dell'anima provvista di λόγος, per cui il bene umano si traduceva in «attività dell'anima conforme a virtù» (ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ ἀρετήν).[547] Ma, al di là di analogie riscontrabili altrove,[548] le divergenze da Aristotele appaiono qui notevoli. Prima di tutto, l'avvicinamento del nesso *industria virtusque* alla correlazione ἔργον/ἀρετή, per quanto suggestivo, non appare decisivo a favore di una dipendenza da fonte greca: *industria*, termine frequente nell'Arpinate, figura infatti in associazione con *virtus*, per esempio, nei contesti (ben diversi) di Cic. *Verr*. 2.3.60 e 4.81, che escludono ascendenza greca. In secondo luogo, nel passo chiamato solitamente in causa (Arist. *Pol*. 7.1325b 10–23), che studia i fondamenti istituzionali di una città organizzata, si noterà che Aristotele si propone di *conciliare* il βίος πρακτικός con la θεωρία e con la διανόησις, non certamente di *contrapporli*; viceversa, in *Rep*. 1.1–2 Cicerone celebra la *virtus* attiva proprio per screditare con decisione una vita centrata su *voluptas e otium*.[549]

L'argomento si presta a ulteriori precisazioni. Dal punto di vista strutturale, la collocazione della virtù catoniana figura all'apice della successione di comandanti romani in *Rep*. 1.1, quattro dei quali sono eroi della seconda guerra punica (i due Scipioni, Q. Fabio Massimo e M. Claudio Marcello): se ne può dedurre che la *virtus*, operosa ed energica, mantenga i tratti inequivocabili della *virtus* romana, operanti in ambito militare. In questa cornice, la portata e l'incidenza del riferimento aristotelico successivo appaiono sostanzialmente ridimensionate. Se fosse stato più ampiamente elaborato, il riferimento aristotelico di *Rep*. 1.2

546 L'ἀρετή consiste nella capacità di adattamento di ogni ente, materiale o spirituale, alla propria funzione, χρῆσις ἢ ἔργον (Arist. *Eth. Eud*. 2.1218b 39–41): «la virtù si persegue attraverso l'azione» (De Mori 2002, 150). Com'è noto, non abbiamo alcuna certezza sulle opere aristoteliche conosciute o compulsate da Cicerone (Barnes 2015, 464–466). Per i passi in cui Aristotele distingue χρῆσις da κτῆσις, e sulla virtù stoica come διάθεσις, vd. Lévy *et al.* 2025, 142–143.

547 Arist. *Eth. Nic.* 1.1098a 7–18; tra gli altri passi fondamentali, Pease 1955/1958, I, 496 cita Arist. *Pol*. 7.1325a 16–1325b 32; *Fin*. 2.19: *Aristoteles virtutis usum cum vitae perfectae prosperitate coniunxit*; sull'ascendenza platonica del tema (*Resp*. 1.352d), vd. Zago 2012, 22 n. 28. La felicità potrà dunque coincidere con una pratica orientata incessantemente al bene come fine, al compimento (τέλος) di ciò che è proprio della natura umana (*Eth. Nic*. 1.1101a 13–16): per dirla con Hedrick 2013, 426, «the end is subsumed in the practice itself» (vd. 434–435); sulla rilevanza della φύσις per l'etica "naturalistica" di Aristotele, vd. Inwood 2014, 123.

548 A titolo d'esempio, si può rilevare che, rispetto a una labile ascendenza paneziana (come vorrebbe Reydams-Schils 2022, 194, seguendo Pohlenz 1970, 20 n. 7), la nota definizione scipionica di *res publica* come *res populi* (*Rep*. 1.39) sembra molto meglio spiegabile con un modello aristotelico (Büchner 1984, 124; Ferrary 1988, 365–371; Zetzel 1995, 128; Nicgorski 2022, 222–224, in particolare n. 18).

549 Büchner 1984, 80. Questa polarità *virtus/voluptas* avrà più ampio sviluppo in *Rep*. 1.5–6, con l'articolazione di una risoluta polemica anti-epicurea.

avrebbe dato spessore e respiro alla valutazione ciceroniana della *virtus* come *usus sui*; ma sembra trattarsi di un rilievo concettuale abbastanza circoscritto, grazie al quale l'Arpinate può invece passare al tema, per lui evidentemente più delicato, della divaricazione tra filosofi e legislatori (1.2–3); una divaricazione che si profila infatti come presupposto per sottolineare la centralità dello *ius* e del ruolo dei giuristi romani, che hanno saputo dare forma concreta alla *virtus* eticopolitica: *Rep*. 1.52, *virtute vero gubernante rem publicam, quid potest esse praeclarius?*.[550]

Diversamente, risonanze platoniche e aristoteliche appaiono molto meglio accertabili nei passi in cui la *virtus* è presentata come titolo essenziale per governare con equilibrio lo Stato. Al citato *Rep*. 1.52, si aggiungano almeno 1.12: *neque est enim ulla res in qua propius ad deorum numen virtus accedat humana, quam civitatis aut condere novas aut conservare iam conditas*; 1.33: *eas artis quae efficiant ut usui civitati simus; id enim esse praeclarissimum sapientiae munus maximumque virtutis vel documentum vel officium puto*. Si respira già, specialmente nel primo passo, l'atmosfera del *Somnium Scipionis*.[551] Quanto a ulteriori fonti greche del *De re publica*, sappiamo bene in quale misura Cicerone tenga presente Carneade, attraverso l'intervento di L. Furio Filo, per la concezione relativistica di *virtus* e *iustitia* che gli fa esporre nel terzo libro.[552]

All'ultima fase della composizione del *De re publica* (intorno al 52–51) risale anche la *Pro Milone*, che presenta una certa varietà. In *Mil*. 66, con una *figura etymologica* centrata su *virtus*, viene deriso il comportamento utilitaristico e ambiguo di Pompeo: *Non poteram Cn. Pompeium, praestantissima virtute virum, timidum suspicari*.[553] In *Mil*. 1 e 69 la *virtus* non compare, ma viene adombrata mediante il ricorso al Leitmotiv della *magnitudo animi*, sua componente basilare; analogamente, in 77, l'uccisione di Clodio viene presentata come meritorio atto di

550 Niente è detto dai filosofi, niente almeno *quod recte honesteque dicatur*, «che non sia stato portato alla luce e consolidato da coloro che hanno ripartito le norme del diritto per gli Stati» (trad. Nenci 2010, 35–37; 243): Cambiano 2012, 234, fa notare che nell'attività legislativa romana è inclusa «costitutivamente» una componente filosofica.

551 Si ricordino Pl. *Leg*. 3.690 a–c (il confronto con Pl. *Tht*. 176b è proposto da Zetzel 1995, 109); Arist. *Pol*. 7.1284a 10; 1323a 14–1325b 32; 1328a 38. Sulla *virtus* come «wirkende Tüchtigkeit» dell'uomo di Stato, vd. Eisenhut 1973, 58. Büchner 1984, 93, pur ravvisando in *Rep*. 1.12 una prefigurazione del *Somnium*, tenderebbe a escludere influenza greca («kaum griechische Theorie»); ma già Pohlenz 1967, I, 532 n. 20 (la prima edizione di Göttingen è del 1959) riallacciava alla «temperie spirituale» del *Fedone* platonico la riflessione ciceroniana sull'immortalità dell'anima, e a teoria aristotelica il richiamo alle forze divine e al «primato dell'anima».

552 Vd. 23–29.

553 L'ironia antifrastica di Cicerone sulla «calcolata paura di Pompeo», il quale volge a proprio favore le infondate accuse contro i miloniani, è messa in rilievo da Fedeli 1992, 175–178.

giustizia e un beneficio per la *civitas*, grazie alla restituzione di *aequitas* [. . .] *pudor pudicitia*: l'*aequitas*, come variante di *iustitia*,[554] è qui accompagnata da due *virtutes* "accessorie", manifestazioni non secondarie di una corretta applicazione delle *leges*.[555] Di questo blocco sincronico fanno parte due epistole, scritte dalla Cilicia in veste di proconsole,[556] che contengono importanti richiami alla *virtus*. In *Att*. 5.20.6 (fine del 51), Cicerone risponde con umorismo a un commento dell'amico in tema di *continentia*. Non gli interessa quel tipo di *virtus* che i filosofi contrappongono alla *voluptas*, perché per tutta la vita ha considerato l'*integritas* e la *fama* proprio le fonti del suo «massimo piacere»:

> Nec iam ego hanc continentiam appello, quae virtus voluptati resistere videtur. Ego in vita mea nulla umquam voluptate tanta sum adfectus, quanta adficior hac integritate, nec me tam fama, quae summa est, quam res ipsa delectat.
>
> Ma io non ho intenzione di chiamare autocontrollo quella qualità che normalmente connota la capacità di resistere al piacere. In vita mia, niente mi ha mai dato tanto piacere quanto questa forma di rettitudine, né mi procura tanto piacere l'accrescimento della mia reputazione, pur altissima, quanto questa virtù.

Con la *boutade*, il Nostro non ironizza su una scuola filosofica in particolare,[557] ma stempera argutamente qualunque accenno di polemica anti-epicurea. Dottrina stoica affiora invece, esplicitamente, in *Fam*. 3.7.5 (inizi del 50). Da Laodicea, Cicerone replica alle lamentele di Ap. Claudio Pulcro (suo predecessore in Cilicia), irritato con l'Arpinate perché questi ha sospeso misure amministrative da lui autorizzate, per poi evitare di incontrarlo. Cicerone, celebrando le doti di Appio (*prudentia*, *doctrina*, *rerum usus*, *urbanitas*) con una chiara *captatio benevolentiae*, si dichiara disposto ad offrire la propria amicizia, ma non prima di avere smascherato la presunzione aristocratica di Appio:

> Quaeso, etiamne tu has ineptias, homo mea sententia summa prudentia, multa etiam doctrina, plurimo rerum usu, addo urbanitatem, quae est virtus, ut Stoici rectissime putant?

554 Vd. 88 n. 446.

555 Per *pudor* e *pudicitia*, vd. Hellegouarc'h 1972, 283. Su Milone come τυραννοκτόνος, e sul concetto (prima platonico che stoico) del *vim vi depellere* (riconducibile a Cic. *Off*. 3.31–32), vd. Clark/Ruebel 1985, 58–63.

556 Le competenze di amministratore dimostrate in Cilicia (51 a.C.) erano note a chi ne aveva apprezzato onestà ed efficienza nella gestione finanziaria all'epoca della questura a Lilibeo nel 76: sulle epistole relative al periodo del suo proconsolato in Cilicia, vd. Diaz Fernández 2022, 39–49.

557 L'ἡδονή figura frequentemente, in contesto polemico, fin da Platone, tra *Prt*. 352b 8 e *Leg*. 7.802d 4: Des Places 1964, XIV 1, 237–238, s.v. ἡδονή.

> Ullam Appietatem aut Lentulitatem[558] valere apud me plus quam ornamenta virtutis existimas?
>
> Davvero dici anche tu queste sciocchezze, proprio tu, un uomo per me di assoluto buon senso, e inoltre di grande cultura, di straordinaria esperienza, e, mi permetto di aggiungere, di quella eleganza e quel garbo che molto giustamente gli Stoici reputano una virtù? Pensi davvero che una qualche "Appietà" o "Lentulità" valgano per me più degli ornamenti del merito personale?

Nel ribadire la propria nobiltà acquisita per merito, indipendentemente dalle origini, Cicerone difende la sua condizione di *homo novus*, avvicinando tra loro due accezioni di *virtus*: dapprima istituisce una singolare equivalenza tra *urbanitas* e *virtus*; poi rivendica con orgoglio le benemerenze non dovute a legami di parentela. Non sorprende l'espressione *ornamenta virtutis* (tutt'altro che scontata, in considerazione del ruolo politico svolto da Appio), con cui Cicerone riafferma la centralità della *nobilitas* del merito, che tanta parte ha avuto nella costruzione della *virtus* personale d'impronta etico-politica;[559] può viceversa stupire che egli ricorra allo stoicismo crisippeo per equiparare all'ἀρετή una nozione, permeata di "romanità", come l'*urbanitas*.[560]

In quanto concetto cardine di un modello culturale impostosi a Roma nel nuovo stile di vita cittadina, dopo l'afflusso di grandi ricchezze dai territori conquistati, l'*urbanitas* indicava eleganza delle maniere e del vestiario, affabilità nel comportamento, spirito fine e arguto, correttezza nel modo di parlare.[561] Si può supporre che in *Fam.* 3.7.5 Cicerone intenda richiamarsi al fondamento etico della *virtus* stoica perché capace di legittimare il concetto romano di *urbanitas* in sinto-

558 Su P. Cornelio Lentulo Spinther, vd. 101–102.

559 Su Iuv. 8.20: *nobilitas sola est atque unica virtus*, vd. Tyrrell/Purser 1933, 171 (ma cfr. soprattutto 237–238, *hic novus Arpinas, ignobilis et modo Romae / municipalis eques*). Su Cicerone «icon of nobilitas», per il ruolo esemplare degli *homines novi* nella formazione della società moderna, vd. specialmente La Bua 2022, 108–111.

560 Plut. *Virt. mor*. 441b (= *SVF* 3.255) rimprovera a Crisippo di aver «riempito la filosofia di nomi bizzarri» (Pisani 2017, 829), moltiplicando a dismisura il numero delle virtù e creando, per dirla con Platone (*Men*. 72a), «uno sciame di virtù». Cicerone potrebbe avere in mente, come virtù «subordinate» (ὑποτεταγμέναι: Jedan 2009, 83) alla giustizia, non soltanto l'«amabilità» (χαριεντότης), menzionata da Plutarco, ma forse anche l'«affabilità» (εὐκοινωνησία) e la «socievolezza» (εὐσυναλλαξία), elencate da Stob. *Ecl.* 2.60, 9 (= *SVF* 3.264) e da Andr. *Path.* 23.17 (=*SVF* 272): Tyrrell/Purser 1901/1933, III, 171. Non escluderemmo l'«eleganza» (κοσμιότης), che in Platone figura come virtù subordinata alla temperanza (*Alc*. 122c 5; *Leg*. 7.794a 7, con Des Places 1964, XIV 1, 297, s.v. κοσμιότης).

561 Cic. *De or*. 2.231; *Fam.* 7.6.1; 17.1; *Brut*. 172; 177; *Off.* 1.104 (con Ramage 1960, 65–72). Opposta alla *rusticitas*, l'*urbanitas* è un requisito essenziale per l'oratore: oltre al nostro *Fam.* 3.7.5, cfr. in particolare *De or.* 1.17; *Brut*. 171; ma è soprattutto una dote di oratori ben integrati nella classe

nia con la scelta intellettuale che l'Arpinate viene consolidando in questo periodo: solo quattro anni prima intraprendeva la sua battaglia per garantire all'oratore una cultura filosofica dalla forte impronta morale, come testimoniato dal proemio al secondo libro del *De oratore*.[562] Il parallelismo *urbanitas/virtus*, nel contesto della lettera ad Appio Claudio, si colloca ora in linea con quell'orientamento: da tempo Cicerone coltiva il proposito di far conoscere ai Romani la filosofia greca, proponendo con sistematicità la sua personale riconsiderazione delle diverse correnti del pensiero ellenistico.

Fa da tramite al periodo successivo, una lettera ad Attico del 27 febbraio 49, in cui Cicerone constata con amarezza, allo scoppio della guerra civile, le lacerazioni nel tessuto della *res publica*, dove appare ormai improponibile la figura di un *moderator* a lungo idealizzato (*Att*. 8.11.1):

> Nam sic quinto, ut opinor,[563] in libro loquitur Scipio: «Ut enim gubernatori cursus secundus, medico salus, imperatori victoria, sic huic moderatori rei publicae beata civium vita proposita est, ut opibus firma, copiis locuples, gloria ampla, virtute honesta sit. Huius enim operis maximi inter homines atque optimi illum esse perfectorem volo».
>
> Infatti, nel quinto libro, se non ricordo male, in questo modo si esprime Scipione: «Come infatti il pilota di una nave ha come scopo il pieno successo di una traversata, il medico la salute, il comandante la vittoria, così chi governa uno Stato ha come scopo la felicità dei cittadini, in modo che abbia sicurezza materiale, ricchezza di mezzi, rinomanza di ampio respiro, onore irreprensibile. Di questa impresa umana, la più grande e la più nobile, io voglio che lui sia il realizzatore».[564]

---

politica (David 1983, 318–320; David 1985, 70–71; Narducci 1997a, 73). La correttezza di pronuncia e accento (*locutio emendata*) è prerogativa nel contempo dell'oratore e del *civis Romanus* (Chahoud 2007b, 43–47); in questo senso, l'*urbanitas* ciceroniana tende a superare i limiti della *virtus* "monolitica" di stampo stoico, delinenando un panorama ben più «articolato di scelte di vita» (Degl'Innocenti Pierini 2012, 214 e n. 14). Per cercare un parallelo con la filosofia greca, si potrebbe pensare all'ἀστειότης, oppure alla sua variante ἀστειοσύνη, termini che si oppongono all'ἀγροικία (Pl. *Grg*. 461c; su Arist. *Eth. Nic*. 2.1108a 26, vd. Zanatta 2007, I, 442 n. 13).

562 Nessuno ha mai potuto distinguersi nell'eloquenza senza padroneggiare, con la *dicendi doctrina*, anche *omnis sapientia*, poiché l'eloquenza consiste nel parlare con cognizione di causa, competenza ed eleganza: *De or*. 2.5, con Leemann *et al.* 1985, II, 195.

563 Cic. *Rep*. 5.2: per la problematica ricostruzione del libro V, vd. Büchner 1984, 389–390; sul *moderator rei publicae*, vd. Schofield 2022, 89.

564 Remer 2022, 206–207, osserva che, in *Rep*. 2.51, l'Emiliano, nel tratteggiare la figura del politico che, salvaguardando i cittadini, sia da contrapporre al tiranno, aggiunge il titolo di *gubernator* a quelli presenti fin dal *De oratore*: *rector* (*De or*. 1.211) e *princeps* (*De or*. 1.216; *Rep*. 1.34), con accezione politica; *procurator* (*De or*. 3.131) e *tutor* (*De or*. 3.3), nel senso di titolare di «guardianship and agency».

Se provengono dall'esterno le risorse (*opes*, *copiae*, *gloria*) su cui si dovrebbe fondare la felicità dei cittadini come supremo fine del «reggitore», la *virtus* indica viceversa «qualità, capacità» personali del singolo cittadino.[565] Risalta il contrasto con l'irrealizzabile prospettiva di 11.2: tanto Pompeo quanto Cesare mirano alla *dominatio*, rinnegando e vanificando qualunque aspirazione alla realizzazione di una *beata et honesta civitas*. Di fatto, *uterque regnare vult*.[566]

3.4 *Virtutes dicendi*, *temperantia* e *fortitudo*. Dal *Brutus* alle *Tusculanae*

Dopo aver dunque aderito senza slancio alla causa del Senato e di Pompeo, un disilluso Cicerone si tiene sempre più in disparte, fino al forzato *otium* (tra il 46 e il 44) sotto la dittatura di Cesare:[567] in questo periodo compone opere fondamentali, riprendendo la riflessione teorica sull'oratoria e concretizzando i suoi interessi filosofici. È inevitabile che la percezione della *virtus* risenta del cambiamento in atto. Si può comprendere come, una volta perfezionata la sua strategia di «self-fashioning»,[568] la costruzione del proprio personaggio pubblico, oratore e statista dotato di *virtus*, subisca profondi mutamenti: nell'autoescludersi dalla politica, il Nostro sposta la sua attenzione sui valori fondanti della convivenza sociale; un angolo visuale da cui si prefigge di riconoscere, nel sistema teorico dell'ἀρετή greca, le radici della *virtus* retorica ed etico-filosofica, restituendone in latino l'eccezionale ricchezza di sfumature.[569]

Fin dal *Brutus* (gennaio-aprile 46), nella rievocazione auto-apologetica della sua carriera,[570] la presentazione ciceroniana di sé come personaggio sembra assu-

565 Eisenhut 1973, 58 n. 152, sottolinea una rilevante differenza tra questo passo ciceroniano e Arist. *Pol*. 7.1323a 14–1325b 32 (pur non necessariamente sua fonte diretta): l'Arpinate colloca la *virtus* al quarto posto, dopo *opes*, *copiae*, *gloria*, mentre per lo Stagirita l'ἀρετή sopravanza ogni altra risorsa, poiché i beni che vengono dall'esterno, alla comunità politica come al singolo individuo, dipendono dal caso o dalla fortuna.

566 Sul passo, vd. Sarsila 2006, 135.

567 Cfr. Cic. *Nat. D*. 1.7; *Div*. 2.6; *Tusc*. 5.5; *Off*. 2.2; *Fam*. 4.3.4; 9.2; 7.28.3; *Att*. 8.3.2; Tac. *Ann*. 4.33.2 (con Pease 1955/1958, I, 141). La «political marginalization» (Fox 2007, 37) di Cicerone è acuita dalla nomina di Cesare come *dictator perpetuus* nel gennaio del 44 (Suet. *Iul*. 76.1): Syme 1962, 54; Frezza 1968, 291; Clemente 1981, 217; Zecchini 2008, 18. Sull'*otium cum dignitate* (*De or*. 1.1), e sulle sue "varianti" nella produzione successiva, vd. Gattafoni 2024, 201–202.

568 Berno/La Bua 2022, xiii.

569 Lévy 2022, 82.

570 *Brut*. 122; 127; 164; 259, con Malcovati 1996, 12–13 e n. 6. Sulla cronologia, vd. Malaspina/Marinone 2004, 191.

mere un rilievo "sovrapersonale": alla propria vicenda Cicerone dà un'impronta che ne trascende i limiti biografici, collocandola in una dimensione paradigmatica, lontana dalla messa a punto "contingente" della *virtus*, che abbiamo visto operante nelle *Catilinariae*.[571] Alcuni rimandi del *Brutus* appaiono prevedibilmente molto vicini al *De oratore*: per esempio, quando Cicerone ribadisce l'equivalenza tra le ἀρεταὶ τῆς λέξεως e le *virtutes dicendi/orationis* (*Brut*. 65; 91; 185; 232; 235; 250; 279); oppure nell'elogio di Pericle, dotato *omni genere virtutis*, ma famoso specialmente per l'eloquenza (28).[572] Nuovo è invece l'apprezzamento per gli esempi d'integrità morale offerti da personaggi di mediocri competenze oratorie (C. Flavio Fimbria, in 129; C. Celio Caldo, in 165); particolarmente incisivi risultano i ritratti del genero C. Calpurnio Pisone (272) e dell'interlocutore M. Giunio Bruto (331), uomini la cui specchiata *virtus* si accompagna a non comuni doti oratorie. Una chiara connotazione filosofica presenta la rievocazione di L. Licinio Crasso e Q. Muzio Scevola (149), dediti entrambi a coltivare la *virtus* perseguendone la qualità più alta, la *mediocritas*, in conformità al principio peripatetico della μεσότης.[573] Il *De optimo genere oratorum*, che risale alla primavera del 46, riveste un particolare interesse per l'impiego di *virtutes* come resa latina di σχήματα, componenti non secondarie di un'*oratio* che esalti le ἀρεταὶ τῆς λέξεως:[574] cfr. 23: *quorum ego orationes* – cioè di Eschine e Demostene – *si, ut spero, ita expressero virtutibus utens illorum omnibus, id est sententiis et earum figuris et rerum ordine, verba persequens eatenus, ut ea non abhorreat a more nostro* [. . .].

Varietà e concretezza caratterizzano la presenza di *virtus* nell'*Orator* (luglio-ottobre del 46). Accanto alle tradizionali *virtutes oratoris* come abilità tecniche (*Orat*. 67), figurano significativi complimenti a Bruto in 33 (ma i *tempora* sono purtroppo *inimica virtuti*: 35), ma anche esortazioni affinché l'oratore includa la *virtus* tra gli argomenti filosofici da trattare (16; 118). Una novità balza agli occhi: per gli σχήματα, il Nostro non usa *virtutes*, diversamente da *Opt. gen*. 23, ma ricorre più di una volta alla perifrasi *sententiarum ornamenta* (81; 83; 136). Per spiegare la motivazione di questa scelta, potrebbe essere utile la singolare connotazione di *virtus* in *Orat*. 139, che auspica per l'oratore l'acquisizione di una pluralità di competenze:

571 Nella singolare antitesi *ingenium* vs. *labor* (*Brut*. 233: *me non ingeni praedicatorem esse vis sed laboris mei*), emergono riflessi di uno sviluppo "esemplare" della propria formazione.

572 In *Brut*. 185 la *virtus* dell'oratore consiste nel conseguire i tre fini cui deve mirare: *docere*, *delectare*, *movere* (David 2012, 248); in 279 il suo maggior pregio è quello di *inflammare* e *flectere* l'animo degli ascoltatori.

573 Arist. *Eth. Nic*. 2.1106a 26–1107a 8.

574 Hubbell 1949, 349, situa il trattatello tra la pubblicazione del *Brutus* e la composizione dell'*Orator*. In Cic. *Orat*. 135, gli σχήματα saranno definiti *orationis lumina et quodam modo insignia*.

> Atque alias etiam dicendi quasi virtutes sequetur: brevitatem, si res petet; saepe etiam rem dicendo subiciet oculis; saepe supra feret quam fieri possit; significatio saepe erit maior quam oratio; saepe hilaritas, saepe vitae naturarumque imitatio. Hoc in genere – nam quasi siluam vides – omnis eluceat oportet eloquentiae magnitudo.
>
> E si cimenti anche in altre "virtù", per così dire, dell'eloquenza: la concisione, se l'argomento lo richiederà; spesso anche nel parlare metterà l'argomento sotto gli occhi; spesso la amplificherà al massimo; spesso farà capire più di quanto non dica; spesso ricorra all'ilarità, ma anche alla rappresentazione della realtà e dei caratteri umani. In questo tipo di figure – ne hai a disposizione quasi una selva – è bene che l'eloquenza risplenda in tutta la sua grandezza.

L'avverbio *quasi* restringe semanticamente *virtutes*:[575] a differenza del successivo *quasi silvam*, il pregnante sintagma *quasi virtutes* illumina l'atmosfera intellettuale in cui è immerso Cicerone. Impegnato nel progetto di ridefinire l'insieme dottrinario delle teorie filosofiche ellenistiche, egli potrebbe aver avvertito, nelle consolidate implicazioni filosofiche di ἀρεταί/*virtutes*, una sostanza etica poco compatibile col valore di puro espediente retorico, a disposizione dell'*orator*, come in *Orat*. 139: da qui il ricorso al limitativo *quasi virtutes*.[576]

Tra maggio e luglio del 45, l'Arpinate si dedica con fervore alla revisione degli *Academici libri*,[577] un'opera con cui è arrivato ad ampliare l'ambito squisitamente etico della propria "rilettura" della *virtus*, per fondarla su una prospettiva epistemologica. Com'è intuibile, tendono ancora a disporsi nella collaudata cornice etica, non soltanto i riferimenti all'esortazione socratica *ad virtutis studium*

575 Cfr. Cic. *De or*. 2.33: *si non plane artem, at quasi artem quandam invenerit*; *Att*. 14.12.2: *id erat quondam quasi necesse* (con *OLD* s.v. *quasi*, 1543, col. 8; 9.b).

576 Eisenhut 1973, 73: «deren (cioè, della *virtus*) ethischer Wert einer ganz anderen Wertskala angehört als rhetorische Kunstmittel». Per quanto riguarda l'impiego del limitativo *quasi*, Malaspina 1991, 43–44 osserva che Cicerone, nei trattati retorici e filosofici, è solito introdurre la traduzione «tecnica» di un termine greco mitigandone la «difficoltà» (provocata nel lettore dalla novità della scelta lessicale) mediante il ricorso a «formule attenuative»: *quasi, tamquam, velut, quidam, ut ita dicam*.

577 Sul passaggio dalla prima redazione (13 maggio 45: resta il *Lucullus* = *Luc.*), alla seconda (28 giugno: restano il *Varro* e 36 frammenti dei libri 1–4 = *Ac.1*: Malaspina/Marinone 2004, 214), Cicerone informa Attico in *Att*. 13.12–19 (24–30 giugno del 45); dedica, tra l'altro, a Varrone (*Fam*. 9.8) la seconda edizione (10/11 luglio del 45): vd. Lévy 1992, 130–140; Brittain 2006, xv–xxi; Reinhardt 2023b, xxviii–xxix; Lévy *et al.* 2025, cclvii-cclxxxix.

(*Ac.1* 16)[578] o alla dottrina vetero-stoica (22: *in una virtute esse positam beatam vitam*),[579] ma anche l'enfasi posta sul conseguimento della massima felicità attraverso tutti i beni *ad virtutis usum idonea*; fino alla sottolineatura di un concetto basilare: *nec tamen virtutem cuiquam adesse quin ea semper uteretur* (38). Oltre a ciò, viene dato ampio spazio (anche nel *Lucullus*) alla tesi stoica sulla natura della *virtus*, secondo cui questa, unico bene in assoluto, basterebbe da sola a garantire la perfetta felicità: *Luc.* 130, *nihil esse bonum nisi virtutem nec malum nisi quod virtuti esset contrarium*; *Luc.* 134, *Zeno in una virtute positam beatam vitam putat*.[580] Sulla base di questo caposaldo stoico, Zenone avrebbe poi confutato l'opinione di Teofrasto, il quale (*Ac.1* 33) *spoliavit virtutem suo decore imbecillamque reddidit quod negavit in ea sola positum esse beate vivere*.[581]

A differenza di questi passi di carattere etico, al piano gnoseologico andranno invece ricondotti quelli in cui Lucullo dimostra la capacità di valutare il ruolo della *virtus* nelle implicazioni dell'assenso razionale dato alla «rappresentazione catalettica».[582] Sull'importanza del *comprehendere*, Lucullo è molto esplicito in *Luc.* 23:

578 Il passo ciceroniano tiene ben presente il ritratto socratico fornito da Platone (*Ap.* 21a–d 7): Rackham 1933, 426; Reinhardt 2023b, 128.

579 *Ac.1* 35; *Fin.* 4.60. Su Zenone, cfr. *SVF* 1.187.3; su Crisippo, *SVF* 3.139.3; *SVF* 3.685); su Antipatro di Tarso, *SVF AT* 3.56, 1469. Sulle diverse interpretazioni dell'etica di Antioco, vd. Lévy *et al.* 2025, 104.

580 Sull'interdipendenza posta dagli Stoici, tra φύσις, ἀρετή e εὐδαιμονία, la bibliografia è sterminata: segnaliamo in particolare Long 1983, 41; 57–62; 63; Annas 1997, 227; Schofield 2003, 244; Irwin 2003, 347.

581 Sulla posizione di Teofrasto, vd. Reinhardt 2023b, 209–210. Per Inwood 2014, 27–28, Aristotele sarebbe restio a negare che la virtù sia sufficiente per la felicità; Riesbeck 2015, 237–238, ritiene invece che lo Stagirita non dubiti che forme di piacere e beni esterni siano componenti significative dell'ἀρετή e dell'εὐδαιμονία. Mentre in *Luc.* 11–62 Lucullo si esprime in difesa dello stoicismo, mediato da Antioco di Ascalona, in 64–146 Cicerone illustra il punto di vista scettico del neoaccademico Carneade (Brittain 2006, xvi; xxiii; 57 n. 147); viceversa, in *Ac.1*, Cicerone esprime le posizioni di Filone di Larissa (159–84), affidando a Varrone quelle di Antioco di Ascalona (120–67): Cic. *Fam.* 9.8.1. Filone, a Roma nell'88, avviò l'Arpinate allo studio di Platone e Aristotele (Long 1995, 41; Malaspina/Marinone 2004, 54; su Filone maestro di retorica, Barnes 2015, 84 n. 14); avrebbe poi abbandonato lo scetticismo "radicale" di Carneade e di Clitomaco, aprendo alla possibilità di un minimo di certezza attraverso la ricerca di ipotesi «probabili» (Fladerer 1996, 66–79; Brittain 2006, xxviii–xxxi; Bonazzi 2019, 247–256). Antioco, maestro di Cicerone ad Atene (79/78: Malaspina/Marinone 2004, 59), superò lo scetticismo di Carneade, cercando di conciliare la dottrina stoica con quella accademico-peripatetica. Su Antioco, vd. Luck 1953, 16–20; 45–51; Pohlenz 1967, I, 520–525; Brittain 2006, xxxiii; 93 n. 15; Barnes 2015, 359–406; Reinhardt 2022, 105; Reinhardt 2023b, 117; 123; 325; 394; 538; 546; 688.

582 Sulla dottrina stoica della conoscenza, vd. 76 n. 376.

> Maxime vero virtutum cognitio confirmat percipi et comprehendi multa posse. In quibus solis inesse scientiam dicimus (quam nos non comprehensionem modo rerum sed etiam stabilem quoque et immutabilem esse censemus), itemque sapientiam, artem vivendi, quae ipsa ex sese habeat constantiam. Ea autem constantia si nihil habeat percepti et cogniti, quaero unde nata sit aut quo modo.
>
> Comunque, la comprensione catalettica delle virtù[583] costituisce la massima prova della nostra capacità di percepire e comprendere molte cose. Solo in ciò diciamo che risiede la base del processo conoscitivo (un processo che noi non riteniamo una semplice percezione delle cose, ma una percezione permanente e immodificabile); e la stessa cosa pensiamo della saggezza, scienza del vivere, che trae da se stessa la propria coerenza. Ma se questa coerenza non avesse nessun oggetto da percepire e conoscere, mi chiedo da dove e in qual modo sarebbe nata.

Charles Brittain ha ben rilevato che il ciceroniano *scientia* rende il concetto di ἐπιστήμη, con cui gli Stoici indicavano sia il tipo di conoscenza individuale da parte del σοφός (*Luc.* 145: *sapiens*), sia la conoscenza scientifica in sé:[584] è in una *scientia* che la *virtus*, al centro della riflessione come materia di *cognitio*, trova il suo fondamento stabile.

Va da sé che qui Lucullo, polemizzando con chi nega validità alla *perceptio/comprehensio*, difenda il punto di vista stoico dagli attacchi dello scetticismo accademico, che egli ritiene non sappia offrire una valida alternativa al criterio stoico della verità.[585] In conformità con tutto ciò, in *Luc*. 26 il privilegio di portare la *virtus* al suo compimento viene riconosciuto alla ragione, *quae perfecit virtutem cum esset ipsa ratio confirmata quaerendo*; poco oltre, in *Luc*. 31, la mente razionale dell'uomo, predisposta per natura alla conoscenza del mondo e alla coerenza nel modo di vivere, compie un percorso al culmine del quale *usque eo philosophiam ipsam corroborat ut virtutem efficiat, ex qua re una vita omnis apta sit*. Que-

583 Traduciamo *cognitio* condividendo l'analisi di Malaspina 2022, 320–321, il quale dimostra come κατάληψις (per la prima volta in latino negli *Academici libri*: 309) venga reso da Cicerone ora con *cognitio* (qui in rapporto all'ἐπιστήμη come *scientia*), ora con *perceptio*, ora con *comprehensio*.

584 Brittain 2006, 16 n. 29. Sul rapporto tra l'ἐπιστήμη e le γενικώταται ἀρεταί, cfr. Aët. *Plac*. 1 *Prooem*. (= *SVF* 2.35), con Jedan 2009, 84.

585 Lucullo espone e respinge (Cic. *Luc.* 7; 15; 21; 31–62) le obiezioni degli Accademici alla gnoseologia stoica. Con la sua critica ad Antipatro, Carneade aveva sottolineato due tipologie di «impressioni», con le quali apriva la strada all'idea ciceroniana secondo cui il saggio, alla ricerca di una *ratio vitae*, possa regolarsi in base a impressioni «persuasive», non rispondenti a criteri assoluti di verità, ma comunque *similia veri*: impressioni tuttavia raccomandabili per l'equilibrata gestione della vita quotidiana, *quae nisi probet, omnis vita tollatur* (*Luc.* 99); su questi temi, vd. Lévy 1992, 165–180; 283–300; Reinhardt 2023b, 642–644 (sul *probabile* in Cicerone, in particolare xxv; 110; 778).

ste posizioni sono ribadite in 37–39, una sezione che contiene ben tre occorrenze di *sensus*: insieme ai cinque impieghi ciascuno dei corradicali *adsensio* e *adsentior*, esse sottolineano il culmine, nella costruzione della *virtus*, di un processo conoscitivo ben radicato nella "sensorialità".[586] Questo processo è decisivo: in 38 Lucullo arriva a chiedersi quale posto spetti mai alla *virtus* se, come vogliono gli *Academici*, niente dipende dal nostro controllo e viene negato sistematicamente l'assenso a qualunque fenomeno i sensi percepiscano e comprendano: *ubi igitur virtus, si nihil situm est in ipsis nobis?*

Gli esiti di questa riflessione gnoseologica negli *Academica* danno nuovo respiro alla coeva trattazione dei temi di filosofia morale: è in base a questo che Cicerone sviluppa il concetto di «sommo bene» nel *De finibus bonorum et malorum*, composto tra il 15 maggio e il 30 giugno del 45.[587] È logico che l'efficacia "pragmatica" della *virtus* in quest'opera (*Fin.* 1.11: *omnia bene vivendi recteque faciendi consilia*) risenta del confronto che il Nostro si propone di articolare tra la granitica coerenza stoica e la ben più versatile tradizione accademico-peripatetica. La *virtus* svolge infatti un ruolo centrale nella confutazione della tesi epicurea nel secondo libro, quando Cicerone ribadisce, col totale ripudio dell'edonismo materialistico epicureo, l'attacco alla sua minaccia d'indebolire le basi etico-religiose della *res publica* (2.6–14; 28–35; 51–54; 74–77; 117–119).[588] Il Nostro, dimostrando a Torquato (*Fin.* 2.44) *honestum esse quod sit ipsum sua vi propter seque expetendum*, in un primo tempo identifica stabilmente la *virtus*, nella sua

586 In *Luc.* 38, una *figura etymologica* su *sentio* ne intensifica la «forza semantica» (Lausberg 1969, 150): *At vero animus quodam modo eripitur iis quos neque sentire neque adsentiri volunt*. Per la felice resa di αἴσθησις (*SVF* 2.72), Lévy 2022, 77–78, richiama *Ac.1* 1.41: *quod autem erat sensu comprensum, id ipsum sensum appellabat* (scil. *Zeno*); al primo *sensus* Cicerone dà il valore di presa di possesso dell'oggetto, al secondo quello di «sensation that has received the mind's assent»; in Cic. *Fin.* 16, *sensus sui* indica piuttosto «auto-consapevolezza».

587 Cic. *Att.* 13.19.4. La *ratio* epicurea, esposta da Torquato (libro I), è confutata da Cicerone (II); alla difesa della tesi stoica da parte di Catone (III), l'Arpinate risponde dal punto di vista accademico (IV); nel libro V Pisone illustra la mediazione, tentata da Antioco, tra la dottrina stoica e quella accademico-peripatetica. Cicerone, dopo iniziali riserve sul metodo di Antioco, condotte ispirandosi a Filone, non approda a una scelta vera e propria tra le diverse dottrine: von Albrecht 2016, I, 448; Woolf 2022, 167.

588 In *Fin.* 2.65, al modello epicureo del *beatus* L. Torio Balbo, la cui vita fu *conferta voluptatum omnium varietate*, l'Arpinate contrappone quella *virtus* stoica che, una volta tornato a Cartagine e sottoposto ad atroci torture, proclama M. Attilio Regolo *beatiorem fuisse quam potantem in rosa Thorium*. Tra i passi significativi di polemica anti-epicurea, a *Fin.* 2.29 (Schofield 2013a, 204) aggiungiamo 2.113: *Ad altiora quaedam et magnificentiora, mihi crede, Torquate, nati sumus*; 117: *Maximas vero virtutes iacere omnes necesse est voluptate dominante*.

cum voluptate certatio,[589] ora con *honestum*, ora con *honestas* (2.45–47);[590] poi introduce le quattro *virtutes* canoniche, come componenti di questa *forma honestatis* (2.48–54).

L'etica stoica, fondata sulla *virtus*, campeggia nell'esposizione catoniana del terzo libro. Qui l'Arpinate rivela la sua maestria nell'afferrare e ritrarre l'indole del *sapiens*, al quale lascia formulare alcuni tra i postulati più significativi: *Fin*. 3.10, *nihil praeter virtutem in bonis*; 3.11, *nihil aliud in bonis* [. . .] *nisi honestum, nihil nisi turpe in malis*; 3.14, *Si una virtus, unum istud quod honestum appellas, rectum, laudabile, decorum* [. . .], *id igitur, inquam, si solum est bonum, quid habebis praeterea quod sequare?*; 3.42, *eorum* [. . .] *qui dolorem in malis non habent ratio certe cogit ut in omnibus tormentis conservetur beata vita sapienti*.[591] Questa determinazione appare coerente con lo stile assertivo del personaggio, le cui argomentazioni tendono a oscillare tra procedimenti dilemmatici e sillogismi non sempre rigorosi, che talvolta ingabbiano la *virtus* in petizioni di principio.[592]

In toni più meditati e meno drastici, l'Uticense spiegava in *Fin*. 3.16 il radicamento della *virtus* nella *ratio*: l'insorgere dell'οἰκείωσις innesca un articolato processo di apprendimento, che dagli impulsi primari conduce al *summum per se laudandum et expetendum bonum* (3.21).[593] In quest'ordine di idee si inserisce la riflessione sulla scelta del suicidio da parte del saggio, come realizzazione consa-

589 Il contrasto *virtus/voluptas* (*Fin*. 1.61; 2.69; 3.49) è una trasposizione dell'antinomia ἀρετή/ἡδονή (McDonnell 2006, 114 e n. 30).

590 *Fin*. 2.45: *Honestum igitur id intellegimus quod tale est ut detracta omni utilitate sine ullis praemiis fructibusve per se ipsum possit iure laudari*; le radici della virtù sono poste nella *ratio*, la quale, partendo dall'amicizia e dagli affetti familiari, espande e consolida i legami sociali, prima con i concittadini, poi nell'ambito dell'*omnium mortalium societas*: di fatto, l'uomo non è nato solo per sé, ma principalmente per la patria e per la propria parentela, concetto basilare dell'οἰκείωσις stoica. Sul concetto di *honestum* in Cicerone, vd. Pohlenz 1970, 36; 42; 98; Lévy 2022, 82–83.

591 Dando la parola all'Uticense, Cicerone ne offre un profilo oratorio drastico e a tratti capzioso; sulla *constantia* in Catone, vd. Gattafoni 2024, 214 n. 63.

592 In *Fin*. 3.28, Catone spiega che sarebbe impossibile tener conto della *virtus* se risultasse che uomini virtuosi hanno vite infelici. Una persona non può vantarsi della propria vita, se questa non è felice; dunque, solo una vita felice merita orgoglio; ma, poiché l'unica vita che merita *gloriatio* è una *honesta vita*, allora *ita fit ut honesta vita beata vita sit*. In realtà, la prima premessa catoniana appare fragile: Woolf 2022, 173, ha buon gioco a domandarsi se sia dimostrabile che una vita infelice *non* possa essere *comunque* motivo di orgoglio.

593 Sull'οἰκείωσις stoica (Cic. *Fin*. 3.16–25; 62–8; Sen. *Ep*. 121; Plut. *Stoic. rep*. 1038a–c; Epict. 1.6; Diog. Laert. 7.85–89), vd. 26 n. 89; 123–124 e n. 240. Dal punto di vista terminologico, Lévy 2022, 83, sottolinea che Cicerone, invece di ricorrere a un neologismo sul tipo di *domesticatio* (calco del termine greco), preferisce adoperare *conciliatio* o *commendatio*, vocaboli tratti più specificamente dal mondo delle relazioni sociali e politiche, a lui ben più familiari; a proposito di Sen. *Ep*. 121.14; 16, Inwood 2005, 339–340, rileva che l'uso senecano di *conciliatio* e di *commendare* deriva

pevole di un *perfectum officium*. Infatti, saper cogliere razionalmente un'opportunità coincide col precetto stoico del *convenienter naturae vivere*.[594] Questo concetto, ribadito da Catone nel finale (3.73, *utrum conveniat necne natura hominis cum universa*),[595] gli consente di sottolineare, elogiando la libertà del *sapiens*, il legame indissolubile tra virtù (*honestum* come *solum bonum*) e felicità. Il saggio non sarà soggetto alla *dominatio* di nessuno, né alla schiavitù di alcuna *cupiditas* (*Fin*. 3.75):

> Quam gravis vero, quam magnifica, quam constans conficitur persona sapientis! Qui, cum ratio docuerit quod honestum esset id esse solum bonum, semper sit necesse est beatus vereque omnia ista nomina possideat quae irrideri ab imperitis solent. Rectius enim appellabitur rex quam Tarquinius qui nec se nec suos regere potuit, rectius magister populi (is enim est dictator) quam Sulla qui trium pestiferorum vitiorum, luxuriae, avaritiae, crudelitatis magister fuit.
>
> Quanto grandiosa, quanto elevata, quanto coerente si dimostra la personalità del saggio! Poiché la ragione ha confermato che la virtù è l'unico bene, ne consegue che egli debba sempre essere felice e che davvero possieda tutti quei titoli che gli ignoranti abitualmente scherniscono. Egli, infatti, avrà maggior diritto ad esser chiamato "re" rispetto a Tarquinio, che non fu in grado di "regnare" né su se stesso né sui suoi sudditi; e avrà maggior diritto ad esser chiamato "capo del popolo" (cioè, dittatore) rispetto a Silla, che fu "capo" di tre vizi rovinosi: mollezza, avidità e ferocia nelle stragi civili.[596]

Una svolta significativa del quarto libro mette a nudo, in alcuni casi estremi (*Fin*. 4.22), la paradossale concezione stoica della *virtus*, imperniata sulla negazione di ogni circostanza materiale, e dunque anche del dolore.[597] Se un oratore impostasse il proprio *modus operandi* sulla dottrina stoica, le sue categoriche argomen-

---

proprio da Cicerone. Questo processo è reso possibile grazie alla *conciliatio* coi benefici *secundum naturam*, meritevoli di scelta razionale in quanto *aestimabilia* (Cic. *Fin*. 3.19–20; 50–58).

594 Sull'opzione del suicidio per il *sapiens*, opzione comunque non necessaria (Cic. *Fam*. 9.17.1), vd. McConnell 2014, 187–188.

595 Su questo concetto basilare, vd. 7 n. 24.

596 Gli esempi di Tarquinio e Silla, proposti da Catone con intento moralistico, sono ispirati a una *gravitas* animata dal gioco etimologico sul tema radicale *rēg– (*rex/regere*) e dall'accostamento della valenza metaforica di *magister vitiorum* a quella, tecnica e "antiquaria", di *magister populi*, arcaica denominazione del *dictator* (Varro, *Ling*. 5.82; Cic. *Rep*. 1.63; *Leg*. 3.9; Sen. *Ep*. 108.31): sull'erudizione antiquaria di Varrone, vd. Syme 1982, 50.

597 Per il pensiero di Zenone su questo aspetto, cfr. Cic. *Tusc*. 5.27: *nisi quod turpe esset, nihil malum duceret* (= *SVF* 1.185 [2]). Quando ci preoccupiamo di ciò che è considerato un male, o che ci arreca dolore, Crisippo raccomanda che l'uomo virtuoso non tenga in alcun conto le vicende umane (*Fin*. 3.29 = *SVF* 3.35): *eum qui magno sit animo ac forti, omnia quae cadere in hominem possint despicere, ac pro nihilo putare*; se ne dedurrebbe inoltre che «non esiste male che non sia qualcosa di immorale», dunque non conforme alla *virtus* (*nihil esse malum, quod turpe non sit*).

tazioni finirebbero col non prospettare come fonte di pericolo sciagure come la minaccia di Annibale alle porte, oppure la distruzione della patria. Analogamente, il Senato che decretasse un trionfo per l'Africano non potrebbe impiegare la formula rituale, col richiamo alla sua *virtus* o *felicitas*, visto che *neque virtus in ullo nisi in sapiente nec felicitas vere dici potest*: quando, cioè, nella vita pratica si rivela irraggiungibile lo standard di perfezione assoluta richiesto per la *virtus*. Potremmo ritenerli casi limite, se non avessimo a che fare con un'eloquenza «regolata dalle stravaganze stoiche».[598] Per di più, questo tipo di spregiudicatezza tradisce una malcelata ambiguità: la dottrina stoica, non praticabile nei contesti che definiscono la sfera della vita pubblica (dove i suoi adepti ricorrono ipocritamente a un linguaggio ordinario), si auto-confina di fatto nello spazio ristretto ed esclusivo dei propri scritti, *in libellis*, oppure *in schola* (*Fin.* 5.89).[599] Ogni contingenza materiale è dunque dequalificata, e rigettata dagli Stoici come *indifferens*, poiché, da una parte, il sommo bene s'identifica con la sola *virtus* (4.23) e, dall'altra, dalla *felicitas* risulta escluso qualsiasi aspetto della vita stessa: ma allora, quale criterio di condotta pratica potrà permettere al comune mortale di orientarsi nell'esistenza quotidiana?

L'interrogativo che coinvolge la *virtus*, soggiacente allo svolgimento del quinto libro, rimane sospeso durante l'intera esposizione dei principi di etica, ricavati dal Περὶ τελῶν di Antioco, che l'Arpinate affida a Pisone.[600] L'interesse specifico di Antioco, a rimuovere ciò che impediva l'assimilazione dell'etica stoica a concetti di origine accademica e peripatetica, è ben dimostrato da una complessa immagine della *virtus* (5.58):

> Ergo hoc quidem apparet, nos ad agendum esse natos. Actionum autem genera plura, ut obscurentur etiam maioribus minora, maximae autem sunt primum [. . .] consideratio cognitioque rerum caelestium et earum quas a natura occultatas et latentes indagare ratio potest, deinde rerum publicarum administratio aut administrandi scientia, tum prudens, temperata, fortis, iusta ratio, reliquaeque virtutes et actiones virtutibus congruentes, quae uno verbo complexi omnia honesta dicimus.
>
> È perciò ben chiaro che noi siamo nati per l'azione. Numerosi sono i tipi di azione, tali per cui i più importanti relegano in secondo piano quelli che lo sono meno. In primo luogo, la contemplazione e lo studio dei corpi celesti e di quei misteri e segreti della natura che la ragione è in grado di investigare; poi, la pratica politica e i suoi fondamenti teorici; infine, i

598 Narducci 2004, 141.

599 Woolf 2022, 178; 182.

600 Dopo l'affermazione che il bene è diverso da creatura a creatura (*Fin.* 5.24–26), Pisone richiama la tesi di Antioco: ne deriva una classificazione gerarchica di beni che rischia di disorientare chi chieda coerenza nella ricerca del *summum bonum* (Woolf 2022, 179).

> principi di capacità di giudizio, temperanza, coraggio, giustizia, insieme con le virtù rimanenti e le attività conformi alle virtù, che noi definiamo tutte quante col termine unico di "morali".

Si noti come, nella prospettiva di Antioco/Pisone, l'impianto aristotelico della bipartizione tra virtù pratica e virtù contemplativa[601] (sulla cui base *Fin*. 5.57 distingueva l'aspirazione ad *honores* e *imperia* da quella *ad studia doctrinae*) sia articolato in una significativa pluralità di opzioni morali (*actionum genera plura*). La preminenza è data all'indagine razionale, mentre la virtù pratica viene ulteriormente suddivisa: da un lato, la conoscenza e la pratica politica; dall'altro, l'esercizio di quelle *magnae veraeque virtutes* che in 5.36 erano chiamate *voluntariae*, cioè le quattro virtù canoniche del sistema stoico, comprese quelle ad esse «subordinate».[602]

Questo tentativo d'integrazione tra punti di vista filosofici diversi, "sfrangiati" in una molteplicità di proposte classificatorie, lascia trasparire come il progetto di una vera e propria teoria, con le sue necessarie semplificazioni generalizzanti, possa applicarsi con difficoltà all'ambito dell'etica.[603] Lo confermano interessanti oscillazioni metodologiche. Da una parte, con una chiara incongruenza, Pisone ammette che la *virtus* garantisca una *vita beata*, ma che i *bona corporis* – cioè, le circostanze favorevoli, come la salute o l'assenza di dolore – la rendano *beatissima* (*Fin*. 5.71);[604] dall'altra, Cicerone non si limita ad accogliere la tesi di Teofrasto, sull'insufficienza della *virtus* per una *vita beata*, ma arriva a suggerire che le

601 Ne abbiamo colto la presenza, in filigrana, già nel *De re publica*: su *Rep*. 1.1–2, vd. 108–109.

602 Sulle quattro virtù canoniche, cfr. *Fin*. 5.35–38; Sen. *Ep*. 49.11: *dociles natura nos edidit, et rationem dedit imperfectam, sed quae perfici posset.*

603 Vi si contrappone (per Eisenhut 1973, 142–145) la riflessione di Seneca sulla *virtus*, unica e indivisibile, in *Ep.* 66. La virtù è un *primum bonum* che, pur presentando più *species* a seconda delle circostanze (66.5 *materia*), rimane coerente, capace di stabilire *pretia rebus* e di vigilare sulle *cogitationes* e sulle *actiones*; inoltre, superiore a *quae contingunt acciduntque*, nella sua temperanza e impassibilità essa esprime un animo *quem nulla vis frangat, quem nec attollant fortuita nec deprimant* (6). Come tale, il *summum bonum* ha raggiunto il più alto grado di *vis* e di *magnitudo*, al punto da non subire accrescimento (8): niente può aggiungersi alla perfezione, poiché *perfectum non erat* ciò a cui qualcosa si sia aggiunto (9). All'autonomia di Seneca da Aristone e Crisippo, riscontrabile in 66.5–7, Inwood 2006, 159–161; 283, riconduce l'esposizione dei *tria genera bonorum* (anima, corpo, beni esterni), risalenti a Platone (Diog. Laert. 3.80), ma concepiti dalla Stoa in risposta polemica alla classificazione accademico-peripatetica (Diog. Laert. 7.94).

604 Che Antioco, nel suo tentativo di conciliazione tra Stoa e Accademia, si ritenesse un «syncretist», piuttosto che un «eclectic», è ben dimostrato da Barnes 2015, 397–398; di fatto, l'incongrua distinzione di Antioco tra vita *beata* e *beatissima* (rilevata da Lévy 1992, 343 e n. 23) costituisce «un pericoloso cedimento della filosofia alle opinioni del volgo» (Narducci 2000, 37). Ampie riserve sull'incoerenza di Antioco ricorreranno in *Tusc*. 5.23: *qui beatus est non intellego quid requirat, ut sit beatior (si est enim quod desit, ne beatus quidem est).*

congiunture materiali, come sfortuna, dolore e sofferenza fisica, sono incompatibili con la vera felicità (5.77): in pratica, come possono i mali non colpire il *sapiens* (5.84)?[605] Eppure, la replica finale di Pisone implica un riavvicinamento tra Stoici e Peripatetici: è vero che per questi, a differenza dei primi, il dolore è un male; tuttavia, sull'obbligo di sopportare con coraggio l'*asperitas* del male stesso, nella prospettiva di Antioco/Pisone le due dottrine finiscono col convergere (5.94).[606] E così, sulla relazione tra *virtus* e felicità, quando viene lasciata *sub iudice* la possibilità di scelta tra la visione stoica e quella accademico-peripatetica, appare illuminante la «conclusione sostanzialmente aporetica»[607] di 5.95: *non dubitem dicere omnes sapientes semper esse beatos, sed tamen fieri posse ut sit alius alio beatior*.

Se a questo punto Antioco non può garantire un fondamento all'autonomia della *virtus*, Cicerone sente il bisogno di presupposti ben più affidabili e duraturi, tali da rendere la virtù invulnerabile ai condizionamenti della realtà materiale. Li trova nel rigoroso stoicismo delle *Tusculanae*, già pronte tra luglio e agosto del 45.[608] Nel proemio al primo libro, la *sapientia* inventiva romana (*Tusc*. 1.1) si rivela superiore alla Grecia, non solo nelle leggi e nelle istituzioni, ma soprattutto nella *virtus*, dote innata nei *maiores nostri* (*Tusc*. 1.2):

> Quid loquar de re militari? In qua cum virtute nostri multum valuerunt, tum plus etiam disciplina. Iam illa quae natura, non litteris adsecuti sunt, neque cum Graecia neque ulla cum gente sunt conferenda. Quae enim tanta gravitas, quae tanta constantia, magnitudo animi, probitas, fides, quae tam excellens in omni genere virtus in ullis fuit, ut sit cum maioribus nostris comparanda?

605 Aderendo al probabilismo filoniano (105 n. 143; 107 n. 149), l'Arpinate può condurre una ricerca libera da preconcetti (Lévy 1992, 470) e confrontare posizioni diverse tra loro attraverso la pratica della *disputatio in utramque partem* (Bonazzi 2019, 238). Cicerone sa conciliare le proprie innate riserve sul raggiungimento della verità con approcci costruttivi alla tradizione filosofica che gli è più congeniale: può in tal modo rendere compatibile il metodo scettico della *disputatio* (Long 1995, 41; Woolf 2022, 166), con un'impostazione unitaria ispirata ad Antioco, incline ad optare di volta in volta per tesi "probabili", provenienti dagli indirizzi filosofici utili a orientare l'azione e a non perdere mai di vista l'individuo concreto e le sue esigenze (Lévy 1992, 440; Reinhardt 2022, 116; Remer 2022, 212–213). In *Fin*. 5.76 il Nostro è esplicito con Pisone: *nonne meministi licere mihi ista probare quae sunt a te dicta? Quis enim potest ea quae probabilia videantur ei non probare?* (cfr. *Tusc*. 1.17; 2.5; 9).

606 Un elemento peripatetico-stoico è per esempio rintracciabile già in *Fin*. 5.67, dove la stretta unione tra le *virtutes* (l'ἀνταϰολουθία) non impedisce che ciascuna abbia una sua specifica funzione (Barnes 2015, 396).

607 Narducci 2004, 127 («conclusion provisoire»: Lévy 1992, 338; vd. anche 439–444); sull'esplicita sfida di Cicerone all'«Antiochian Piso» nel quinto libro del *De finibus*, vd. Brittain/Osorio 2022, 34.

608 Malaspina/Marinone 2004, 215; von Albrecht 2016, I, 448; 459. Nei libri II, III e IV Cicerone prende le distanze da Accademici e Peripatetici, ispirandosi agli Stoici: Lévy 1992, 468.

> Che dire dell'ambito militare? In esso i nostri connazionali si sono distinti sia per il coraggio, sia, ancor di più, per la disciplina. A questo punto, ciò che hanno ottenuto con le doti naturali e non con lo studio, non è confrontabile né con la Grecia, né con altri popoli. Chi ha infatti mai avuto tanta dignità, tanta fermezza, tanta elevatezza d'animo, onestà, lealtà, una così straordinaria qualità morale in ogni campo, da essere paragonata con quella dei nostri antenati?

Ciò che sorprende non è la duplice connotazione di *virtus* (la prima come valore bellico, in connessione con *disciplina*, la seconda come eccellenza morale); non sono neppure inedite alcune varianti rispetto alle quattro virtù cardinali degli Stoici.[609] Piuttosto, come ha dimostrato Malcolm Schofield, mentre qui le *virtutes* provengono da una *natura* contrapposta alle *litterae*, in *Rep*. 1.2, le *virtutes* non possedevano questo carattere naturale, ma risultavano rafforzate dai *mores* e sancite dalle *leges*, grazie al «role of training, mores, law in producing the virtues».[610] Nella cornice di questo confronto culturale con i Greci, pur superiori *doctrina* [. . .] *et omni litterarum genere* (*Tusc*. 1.3),[611] Cicerone riconosce che i Romani hanno privilegiato per eredità atavica le istituzioni civili, l'attività militare e la condotta morale: l'enfasi viene in tal modo posta sull'aspetto, del tutto assente nel *De re publica*, dell'esercizio "naturale" delle *virtutes* come sostanza etica dell'identità romana.[612]

Al culmine del proemio al secondo libro, il Nostro auspica che possano verificarsi anche a Roma quelle condizioni favorevoli ai dibattiti e alle polemiche, di cui si è giovata a suo tempo la filosofia greca (*Tusc*. 2.4–5). La filosofia, vista abitualmente dalla folla romana con astio e sospetto, si è finora accontentata del giudizio di pochi, ed è stata assente nel panorama della cultura latina. Per i suoi ri-

609 Vd. 87–88.

610 Per Schofield 2013a, 200, poco conterebbero, in questo senso, certe affinità di *Tusc*. 1.2 con *Rep*. 1.2, dove le *virtutes* apparivano giustapposte con meccanicità quasi ostentata: *pietas* e *religio* erano anteposte a *iustitia*, *fides*, *aequitas*, *pudor*, *continentia*, *fuga turpitudinis adpetentia laudis et honestatis*, *fortitudo*; inoltre, l'assenza di *sapientia* veniva in qualche modo controbilanciata, in *Rep*. 1.3, dal richiamo al *consilium*, all'*auctoritas* e ai *labores* di chi governa: non è comunque da escludere che in *Tusc*. 1.2 l'intento sia polemico, e non si debba necessariamente parlare di una sconfessione delle *leges* in nome della *natura*. Sulla *fides*, il rispetto delle regole (Cic. *Off*. 1.23, *dictorum conventorumque constantia et veritas*: «osservanza e trasparenza degli impegni e degli accordi»), da sempre il *Romanus* fonda la sua concezione del rapporto, prima individuale, poi tra i popoli (Brizzi 2024, 5–9).

611 Citroni 2003, 149; McDonnell 2006, 290.

612 Anche sul piano individuale (*Tusc*. 1.109) la gloria del singolo *virtutem tamquam umbram sequitur*: essa non contiene in sé alcuna ragione per essere desiderata (gloria, ricchezza, salute, proprietà sono beni relegati tra gli *indifferentia* «da preferire» (κατὰ φύσιν προηγμένα): vd. 53 n. 229), ma il desiderio naturale del riconoscimento pubblico (Atkins 2022, 242) predispone ad affrontare meglio la morte, *si ipsa ratio minus perficiet ut mortem negligere possimus*.

svolti pratici, tuttavia, essa può ispirare comportamenti improntati alla *virtus*, conquistando così l'interesse di un pubblico più largo, non necessariamente esperto di filosofia.[613] Grazie alle sue capacità di curare l'anima, eliminare preoccupazioni inutili, liberare dai desideri, allontanare i timori (*Tusc*. 2.11), è merito della filosofia dare all'anima la forza di sopportare il dolore; specialmente quando, di fronte allo spettacolo disonorevole di chi si lascia lamentosamente abbattere dal *dolor*, la Stoa ha insegnato a contrapporvi la salda determinazione interiore, manifestazione della *virtus* nelle sue quattro componenti canoniche: *prudentia*, *temperantia*, *iustitia*, *fortitudo* (2.31).[614]

All'interno delle *Tusculanae* appare significativa l'evidenza data dall'Arpinate alla *temperantia* e alla *fortitudo*. Accompagnata da virtù complementari (*gravitas*, *patientia*, *rerum humanarum despicientia*), la *fortitudo* esalta la capacità di reagire a vittimistiche e indecorose prove di debolezza di carattere (2.32–3). Per questa via, passando dall'elogio del valore della meditazione e dell'abitudine (2.41) a quello delle applicazioni virtuose della *ratio*, Cicerone ravvisa nella capacità di sopportazione l'intima essenza della *virtus* (2.43):

> Atqui vide ne, cum omnes rectae animi adfectiones virtutes appellentur, non sit hoc proprium nomen omnium, sed ab ea quae una ceteris excellebat, omnes nominatae sint. Appellata est enim ex viro virtus; viri autem propria maxime est fortitudo, cuius munera duo sunt maxima, mortis dolorisque contemptio.[615] Utendum est igitur his, si virtutis compotes, uel potius si viri volumus esse, quoniam a viris virtus nomen est mutuata.

613 Narducci 2004, 121; Brittain/Osorio 2022, 31–34.

614 Per l'effetto rassicurante del primo libro delle *Tusculanae* su Attico, cfr. *Att*. 15.2.4. In un'opera in cui la *patientia dolorum* deve essere rafforzata *animi intentione* (*Tusc*. 2.65), Narducci 2004, 115–123, trova conferma del fatto che la *virtus*, avendo «per suo unico teatro la coscienza e l'interiorità dell'anima», risulti l'approdo finale di una filosofia non più propedeutica all'impegno politico, ma ormai vera «medicina dell'anima» (123–124); le *Tusculanae* offrono tra l'altro un repertorio non solo di *exempla* filosofici, ma anche di citazioni poetiche «da applicare a fine di terapia» (Degl'Innocenti Pierini 2004, 42–43). Finché, per es. nel *De oratore*, la filosofia dava spessore etico e culturale alla formazione dell'oratore perfetto, Cicerone poteva criticare la paradossale intransigenza stoica, che allontanava il pubblico dall'oratore; nelle *Tusculanae*, è ora la retorica a mettere al servizio della filosofia strumenti che espongano con chiarezza al pubblico, appassionandolo (Moatti 2022, 9–10).

615 Cic. *Rep*. 5.9: *quae virtus fortitudo vocatur; in qua est magnitudo animi, mortis dolorisque magna contemptio*; cfr. Varro *Ling*. 5.73: *Virtus* [. . .] *a virilitate*; Lactant. *De op. D.* 12: *vir itaque nominatus est, quod maior in eo vis est quam in femina; et hinc virtus nomen accepit*. Attraverso *Rhet. Her*. 3.2.3: *Fortitudo est rerum magnarum adpetitio et rerum humilium contemptio et laboris cum utilitatis ratione perpessio* (cfr. Cic. *Inv*. 2.163, con Calboli 1993, 259 n. 13), si può risalire a Cleante (Plut. *Stoic. Rep*. 1034d = *SVF* 1.563): «la forza e il vigore, quando si realizzano in situazioni che richiedono forza di sopportazione (ἐν τοῖς ὑπομενετέοις), è coraggio (ἀνδρεία)».

> Fai piuttosto attenzione, benché tutte le buone disposizioni dell'anima vengano chiamate virtù, al fatto che sia davvero questo il nome specifico di ognuna, ma che invece tutte lo abbiano derivato dall'unica che eccelleva su tutte le altre. Il termine "virtù" proviene da *vir*; è del resto specificamente virile la fortezza, i cui principali compiti sono due: il disprezzo della morte e il disprezzo del dolore. Sono questi che dobbiamo dunque praticare, se vogliamo avere il possesso della virtù, o, meglio ancora, se vogliamo essere degli autentici *viri*, dal momento che dai *viri* la virtù ha preso il suo nome.

In questo ampio contesto, in cui le *rectae animi adfectiones* rinviano alle stoiche διαθέσεις ψυχῆς («attitudini spirituali permanenti», che traggono origine dalla ragione),[616] la derivazione di *virtus* da *vir*[617] conferisce funzionalità a una *figura etymologica* ricorrente in Cicerone.[618] Per quanto riguarda più specifiche fonti stoiche del brano,[619] non abbiamo elementi attendibili per chiamare in causa Panezio, come alcuni vorrebbero;[620] in ogni caso, le considerazioni paneziane che ispirano la *fortitudo* nel *De officiis*, quelle in base a cui l'Arpinate intenderà il «coraggio» come una *virtus* che combatte per l'*aequitas*,[621] non collimano con l'idea

Su Cic. *Fam*. 14.1.1 (rivolto a Terenzia): *perfertur ad me tuam virtutem et fortitudinem esse teque nec animi neque corporis laboribus defatigari*, vd. Eisenhut 1973, 42 n. 98.

616 Plut. *Virt. mor*. 441c. Cleante riteneva la virtù, in quanto «disposizione armoniosamente equilibrata», degna di essere scelta in sé e per sé (Diog. Laert. 7.89): vd. Dougan/Henry 1905, I, 211. Le διαθέσεις potrebbero qui coincidere con le εὐπάθειαι («emozioni buone»: Diog. Laert. 7.116), caratteristiche che Cic. *Tusc*. 4.14 fa convergere nella *constantia*: su questi temi, vd. Graver 2007, 36; 51–53; 137; 203–204.

617 Sulla fisionomia «romana» del passo, vd. Loi 1965, 108; per i connotati della «essential manliness», vd. Douglas 1990, 71; Sarsila 2006, 143.

618 *Sest*. 93: *quotus quisque invenietur tanta virtute vir*; *Planc*. 12: *Cn. Manlium, non solum ignobilem, virum sine virtute*; Eisenhut 1973, 13.

619 Per le principali definizioni stoiche di ἀνδρεία (*SVF* 3.256; 263; 266), vd. Alesse 1994, 116 n. 188.

620 McDonnell 2006, 25 n. 37, dà per scontata l'influenza paneziana sui libri I e II delle *Tusculanae*: ma la presenza di Panezio è attestata solo per *Tusc*. 1.42 (*fr*. 119 = 82 van Straaten) e 1.79–80 (*fr*. 120 = 83 van Straaten), cioè nei passi in cui vengono proposti i due argomenti a favore della mortalità dell'anima, in cui il Rodiese si staccava dall'opinione degli Stoici antichi (Alesse 1994, 164–169; 174–193). In realtà, Platone resta il filosofo supremo (Cic. *Fin*. 5.7; *Tusc*. 1.22; «master of style as well as of thought»: Lévy 2022, 75), centrale nella *disputatio* filosofica sulla morte nel libro I delle *Tusculanae* (Lévy 1992, 465); sul piano dell'etica, risale a Platone in *Tusc*. 5.34 l'affermazione, che sarà condivisa e ripresa da Zenone, per cui *nihil praeter virtutem diceretur bonum*. Quintiliano (*Inst*. 10.1.120) chiamerà Cicerone *Platonis aemulus*: sul «Cicero's engagement» con Platone, vd. Schofield 2022, 88; 91; 100.

621 Cic. *Off*. 1.62: *Itaque probe definitur a Stoicis fortitudo, cum eam virtutem esse dicunt propugnantem pro aequitate*: proprio perché non corrisponde a nessuna delle formule attestate della Stoa antica, potrebbe essere elaborazione paneziana (Alesse 1994, 116 n. 188; Dyck 1996, 191–192).

qui soggiacente a *Tusc*. 2.43: il che vale anche per ulteriori testimonianze indirette su Panezio.[622]

Nella concatenazione reciproca delle *virtutes*, l'attenzione posta sulla *fortitudo* come «eccellenza morale» è coerente con il risalto dato alla ricchezza semantica della *temperantia*. Dopo aver richiamato l'attenzione (3.15) sul fatto che il *sapiens*, in grado di fare in ogni momento l'uso migliore possibile della *ratio*, sarà sempre libero da una *perturbatio animi* come l'*aegritudo*, Cicerone non si dichiara soddisfatto delle traduzioni alternative di σωφροσύνη a cui si è finora attenuto (3.16): *temperantia*, *moderatio*, *modestia*. Egli sceglie ora *frugalitas* perché sostiene che in greco manchino i corrispondenti di alcuni termini latini, o che il latino esprima meglio concetti di filosofia greca.[623] Pur nella grande ammirazione per il pensiero greco, il Nostro riconosce qui nell'unico corrispettivo greco disponibile, χρήσιμος (*utilis*: «utile, vantaggioso»), un significato molto più ristretto del latino *frugalis* («semplice, parsimonioso, moderato, onesto»): per lui *frugalitas* è in grado di esprimere importanti sfumature della «morigeratezza», come l'*abstinentia* e l'*innocentia*, ma soprattutto (3.17) di guidare e calmare i *motus animi adpetentis*, di opporsi alla *libido*, di mantenere in ogni situazione una *moderatam constantiam*.[624]

Con l'intento provocatorio di *Tusc*. 3.11–18, l'Arpinate si propone di dimostrare la superiorità lessicale del latino rispetto al greco:[625] tuttavia, comunque si valuti quest'ondeggiamento della propria riflessione, ciò che conta è che Cicerone dia voce a un'esigenza molto sentita, quella di affermare l'autonomia della tradizione letteraria latina nei confronti di quella greca. Non è da escludere che, mosso dall'esigenza di proporre al pubblico romano questo tipo di «terapia filoso-

622 Gellio dà notizia di un paragone col coraggio del pancraziaste, in cui Panezio (nel II libro del Περὶ τοῦ καθήκοντος) esemplificava la necessità di un animo *promptus* e *intentus* davanti alle insidie della vita pubblica (Gell. 13.28 = *fr*. 87 = 116 van Straaten): ma l'accostamento a *Tusc*. 2.43 è fuorviante. Da una parte, la metafora agonistica è già presente in letteratura cinica (per Antistene, cfr. Diog. Laert. 6.4) e vetero-stoica (per Crisippo, cfr. Cic. *Off*. 3.42 = *SVF* 3.689: sull'ἄσκησις come esercizio della virtù, vd. Alesse 1997, 227); dall'altra, un conto è lo spirito con cui Panezio teorizzava, secondo Gellio, l'esigenza di tener testa a quel tipo di avversità (*negotia periculaque ex improviso adsidua et prope cotidiana*): ben altra cosa è fronteggiare *mors* e *dolor*, come nel nostro *Tusc*. 2.43.

623 Sulla *frugalitas*, vd. Gildenhard 2020, 237–346.

624 Per *frugi*, cfr. Donat. *Ad Ter*. *Eun*. 608; 816 (= *utilis*, *necessarius*); Quint. *Inst*. 1.6.29: *utilis multis, id est fructuosus*; su *frugi*/*frugalitas* in Cicerone, vd. Eisenhut 1973, 64–65; McDonnell 2006, 134 n. 90; Sarsila 2006, 143.

625 Griffin 1989, 13; Citroni 2003, 154–155; Cambiano 2012, 233.

fica»,[626] egli avvertisse una certa consonanza tra dottrina greca e *mos maiorum*. In effetti, una volta posto il problema di come trasferire le complesse sfumature dell'ἀρετή stoica *ad nostrum usum moremque*, le potenzialità del latino come lingua filosofica, ancora inespresse all'epoca del *De oratore*,[627] dopo circa un decennio sembrano giunte al loro naturale compimento.[628] Quest'ordine di idee sembra ribadito dall'insistenza sulla correlazione dei concetti di *frugalitas* e *fortitudo* nel corso del IV libro. In *Tusc*. 4.34 la *recta ratio*, coincidente con *ipsa virtus*,[629] riproduce il concetto di ὀρθὸς λόγος, che l'Arpinate trovava in Aristotele e negli Stoici:[630] per la sua natura di *adfectio animi constans conveniensque*, la *virtus* appare *per se sua sponte separata etiam utilitate laudabilis*; di fatto, quando chiamiamo l'uomo virtuoso *tum moderatum, alias modestum temperantem, alias constantem continentemque*, tendiamo a ricondurre questi stessi termini *ad frugalitatis nomen tamquam ad caput* (4.36). In questo senso, una volta fissati con fondato giudizio i principi che rendono *patibiles et dolores et labores* (all'insegna del disprezzo per le *res humanae* e della noncuranza della morte), si può realizzare *robusta illa et stabilis fortitudo* (4.51): una condizione frutto di genuina padronanza interiore, non provocata né dall'*ira* né dallo *stomachus*, dunque, senza che il *sapiens* sia roso dalla bile, quando si prefigge di conquistare e mantenere l'*adfectio* che gli è consona.

Per sottolineare le componenti di questa «forza d'animo», il Nostro espone (4.53), dopo le tre definizioni di Sfero (discepolo di Zenone e di Cleante),[631] l'importante definizione di *fortitudo* data da Crisippo: *scientia rerum perferendarum vel adfectio animi in patiendo ac perferendo summae legi parens sine timore*.[632] In questo significativo passaggio, Cicerone coglie nello Stoico l'accostamento della

626 Narducci 2004, 124. Cicerone si mette in gioco in *Tusc*. 3.82–83, presentandosi come beneficiario di una filosofia che ha attenuato il morso dell'*aegritudo* (*Fam*. 16.23.2: *quibus praesidiis philosophiae saeptus sim*, datata agli inizi del 45): delle *Tusculanae* come «flexible therapeutic model» parla McConnell 2022, 163.

627 *De or*. 3.95: *non haec ita statuo atque decerno, ut desperem Latine ea, de quibus disputavimus, tradi ac perpoliri*.

628 Nella contiguità temporale tra *Fin*. 1.10 e *Tusc*. 2.35, acutamente Lévy 2022, 72–73, individua il consolidamento concettuale di questa rivendicazione della supremazia latina in campo lessicale, superando così la posizione di Dougan/Henry 1905, I, 198 («Cic. is carried too far by his desire to recommend the Latin language as a vehicle for philosophic discussion»); su *Nat. D*. 1.8, *Quo in genere tantum profecisse videmur, ut a Graecis ne verborum quidem copia vinceremur*, vd. von Albrecht 2016, I, 459.

629 Eisenhut 1973, 137 n. 405.

630 Sull'οἰκεία ἀρετή di Arist. *Met*. 5.1021b 20, vd. Zago 2012, 18 n. 13; per il νόμος come ὀρθὸς λόγος, cfr. *SVF* 3.292; 332; 614.

631 Diog. Laert. 7.177–178; 9.15.

632 Cic. *Tusc*. 4.53 (= *SVF* 3.285); sulla definizione stoica, vd. Eisenhut 1973, 42 n. 99.

nozione intellettualistica di «coraggio» a quella psicologica della διάθεσις ψυχῆς, definendo dunque la virtù sia come conoscenza teorica che come caratteristica dell'anima.[633] D'altra parte, non meraviglia che l'Arpinate "romanizzi" terminologicamente la dottrina greca: una volta chiarita la nozione *de fortitudine* tramite le definizioni stoiche, egli si domanda chi mai potrebbe pretendere qualcosa di diverso, se non azioni coraggiose, da un *bellator*, da un *imperator*, o da un *orator*.

Nel proemio al quinto libro, "vestibolo" del grande tempio consacrato alla *virtus*, Cicerone annuncia il proposito di sviluppare il tema posto da Bruto, cioè *virtutem ad beate vivendum se ipsa esse contentam*: l'importanza dell'argomento è tale, per cui nel vasto ambito della filosofia morale non c'è niente *quod gravius magnificentiusque dicatur* (5.1). Nel trattare una materia così impegnativa, centrata sull'autarchia della virtù, l'Arpinate – prima che agli Stoici – deve non poco a Platone.[634] Se in 5.16 sono genericamente *illi beati quos nulli metus terrent, nullae aegritudines exedunt*, all'autorità di Platone risale l'affermazione (*Tusc*. 5.34) *ut nihil praeter virtutem diceretur bonum*, presupposto della raccomandazione conclusiva – da parte di Socrate nel *Gorgia* – di porre *beatam vitam in una virtute* (5.35).[635] Anche il Socrate del *Menesseno* si esprimeva elogiando l'uomo che fa dipendere solo da se stesso tutto ciò che conduce *ad beate vivendum*:[636] se il *fortiter vivere*, assicurato dal sostegno della *virtus*, è condizione indipensabile per il *bene vivere*, ne consegue (5.53) la garanzia di una vita felice. Sviluppando questo tema dell'αὐτάρκεια, di indubitabile tradizione socratica, gli Stoici antichi riterranno l'esercizio della virtù condizione sufficiente al raggiungimento della felicità.[637]

633 Jedan 2009, 56; 186 nn. 19–20.

634 Nessun altro filosofo viene citato nelle opere di Cicerone «as fully and frequently» (Long 1995, 44): la sua *auctoritas* è tale che, in *Tusc*. 5.34, il principio stoico condiviso, per cui il *sapiens* sarebbe *beatissimus*, viene fatto risalire a Platone: per questo riconoscimento del «socratismo platonico» da parte dell'Arpinate, come fonte primaria delle filosofie ellenistiche, vd. Narducci 2000, 37. Al di là dell'interpretazione ciceroniana, si tende oggi a concordare sul fatto che il modello socratico operante nell'*Eutidemo* platonico possa aver ispirato la concezione stoica della ben nota "autosufficienza" della virtù: Long 1988, 161–169; De Luise/Farinetti 1997, 227–229; 244–248; Schofield 2003, 240; sulla Stoa e la tradizione socratica, vd. Alesse 2000, particolarmente 87–151; 265–343.

635 Pl. *Grg*. 470d–471a 3.

636 Pl. *Menex*. 247e 6–8, a cui Dougan/Henry 1934, II, 231, avvicinavano Cic. *Par. St*. 33–41 e la coeva *Fam*. 5.13.1 (estate o autunno 46): *laudem sapientiae statuo esse maximam, non aliunde pendere nec extrinsecus aut bene aut male vivendi suspensas habere rationes*; in *Tusc*. 2.46 il *solum*, più ancora che *summum bonum*, è *quod ipsum sit optandum per se, a virtute profectum vel in ipsa virtute situm*.

637 Diog. Laert. 7.127 (= *SVF* 1.187), su Zenone, Crisippo ed Ecatone. Per Zenone, anche Cic. *Ac.1* 35 (= *SVF* 1.188[1]); sulla definizione di αὐτάρκεια, cfr. Clem. Al. *Paed.* 2.12 (= *SVF* 3. 276[1]). Sulla centralità dell'αὐτάρκεια socratica nell'etica stoica prima di Panezio, vd. Alesse 2000, 312–320.

Quanto conti per l'Arpinate l'esigenza di conciliare la Stoa con Platone, cioè di integrare «naturalisme et transcendance»,[638] è ben dimostrato in *Tusc*. 5.38–39:

> humanus autem animus decerptus ex mente divina cum alio nullo nisi cum ipso deo, si hoc fas est dictu, comparari potest. **39** Hic igitur si est excultus et si eius acies ita curata est, ut ne caecaretur erroribus, fit perfecta mens, id est absoluta ratio, quod est idem virtus.
>
> mentre l'anima umana, derivando dalla mente divina, non può essere paragonata con nessun'altra realtà all'infuori di dio stesso, se così è lecito esprimersi. **39** Se dunque essa è stata educata e ne è stata curata l'acutezza visiva così da evitare che sia accecata dall'errore, diventa mente perfetta, cioè razionalità assoluta, che è come dire virtù.[639]

La *virtus* corona un percorso di "spiritualizzazione" platonica dell'οἰκείωσις stoica, avviato in un passo (*Tusc*. 1.56) in cui Cicerone chiariva che l'anima umana, non governata dalla stessa «natura da cui viene regolata l'esistenza di una vite o di un albero», rivelava di possedere *divina quaedam*. Questa scoperta della presenza del divino nell'uomo, nell'abbandono della continuità naturale tra le creature viventi (centrale per la Stoa), segna ora il passaggio verso quella che Carlos Lévy ha chiamato «une anthropologie d'un autre type».[640] se la *lex naturae* è identica per tutti gli esseri, l'anima umana si eleva al di sopra di essa per la sua comunanza con la *mens divina*.

Prima degli Stoici, Platone non aveva soltanto concepito la virtù come di per sé sufficiente alla felicità, ma aveva colto lo stretto legame tra l'εὐδαιμονία degli uomini virtuosi e quella degli dei: un motivo di cui Christoph Jedan ha identifi-

638 Lévy 1992, 489.

639 Trad. Lucia Zoccoli Clerici, in Narducci 2000, 481.

640 Lévy 1992, 454. La teoria dell'οἰκείωσις (da noi menzionata in 25 n. 90; 120 n. 593) mira a preservare l'unità dell'ordine naturale, salvaguardando la specificità umana; il perfetto sviluppo del λόγος consente di vivere conformemente alla natura, garantendo l'ἀρετή, unico bene che permetta di conseguire l'εὐδαιμονία: commisurate sul fine della vita, tutte le altre cose sono ἀδιάφορα/*indifferentia*. Ma poiché anche la vita animale appartiene alla natura, rilevanti ἀδιάφορα, come salute e forza, sono κατὰ φύσιν (Diog. Laert. 7.105 = *SVF* 3.126), esattamente come la virtù e la vita razionale (Stob. *Ecl*. 2.77.16 = *SVF* 3.16, con Pohlenz 1970, 30 n. 1). Questa dualità della φύσις, animale e razionale, esponeva la dottrina stoica a una critica sostanziale dei neoaccademici, a cui avrebbe dato voce Plutarco nella sua argomentata polemica anti-crisippea (*Stoic. rep*. 1038a–b; 1041f; 1047a; *Comm. not*. 1063d–e; 1070b). Se l'οἰκείωσις /*conciliatio* coincide con la vita stessa, come possono gli Stoici dedurre dall'istinto vitale – che accomuna uomini e animali – una virtù come unico bene, una virtù che non attribuisca alcun valore (considerandole ἀδιάφορα/*indifferentia*) *proprio* alle cose secondo natura (τὰ κατὰ φύσιν), cioè a quelle che permettono alla vita stessa di mantenersi?

cato alcune radici nei culti misterici, a cui lo stesso Platone attingeva.[641] In quest'ordine di idee, già con la visione cosmica del *Somnium Scipionis*, sul modello della Πολιτεία, l'Arpinate aveva rivelato la beatitudine che attende nell'aldilà le anime dei grandi statisti;[642] ora, in *Tusc*. 5.68–72, egli integra con magistrale equilibrio quelle intuizioni platoniche con la dottrina stoica:[643] ma Cicerone doveva essere consapevole di quanto Crisippo, fonte stoica principale,[644] si fosse spinto ben oltre Platone. Il discepolo di Cleante aveva infatti sottolineato che per l'uomo una vita sommamente felice può venire solo dalla virtù dell'anima e che, riducendosi la vita felice alla vita secondo virtù, «nessuna delle altre cose significa nulla per noi, né contribuisce a questa vita felice»;[645] se inoltre gli uomini buoni sono sempre felici, e i malvagi infelici, la felicità dei buoni li rende amici degli dèi, non avendo essi nulla da invidiare alla felicità di Zeus.[646]

Prendendo dunque spunto da immagini di questo genere, in *Tusc*. 5.70 Cicerone dà spazio all'*insatiabile gaudium* del *sapiens*, il quale, immerso nella confortante contemplazione dell'universo, riconosce la propria mente *coniunctam cum*

641 Jedan 2009, 110–111, riferisce a questa «closeness to the divine» certa terminologia misterica presente nel *Fedro*: in 249c 4–d 3 l'uomo retto che sappia servirsi delle reminiscenze, «iniziato a misteri perfetti», risulta l'unico realmente «perfetto» (τέλεος ὄντως μόνος γίγνεται). Non diversamente, nel *Teeteto* (176b 1–3), la «fuga» ascetica dal mondo e dalla «propria condizione di mortale» (Taylor 1968, 523) equivale a rendersi simile a Dio. Sorprende tuttavia, nella bibliografia del pregevole lavoro di Jedan 2009, l'assenza di contributi fondamentali: Lévy 1992; Long 1995; Alesse 2000; Brittain 2006.

642 Büchner 1984, 434–441; 499–507; von Albrecht 2016, I, 447; Schofield 2022, 93–94.

643 Il libro quinto conferma l'utilizzazione molto libera di un gran numero di fonti, «plusieurs même dans certains livres» (Fohlen 1964, I, x–xi): l'ispirazione posidoniana di *Tusc*. 5.5 (Dougan/Henry 1934, II, xlviii) starebbe alla base di un elogio della filosofia, come origine della civiltà, ricorrente in Seneca (su *Ep.* 90.5, vd. Zago 2012, 114; 118). Ad essa fa riscontro, nel resto del libro, la presenza di Platone e Crisippo; lo stoicismo delle *Tusculanae*, a maggior ragione nel quinto libro, appariva di fatto a Lévy 1992, 487, «comme une province du platonisme»: cfr. 5.36: *ex hoc igitur Platonis quasi quodam sancto augustoque fonte nostra omnis manabit oratio*.

644 Per Cleante, cfr. *SVF* 1.558[1].

645 Gell. 18.1.4 (= *SVF* 3.56); Plut. *Comm. not*. 1060 d–e (= *SVF* 3.139[3]).

646 Stob. *Ecl*. 2.98.17 (= *SVF* 3.54[3]); Orig. *C. Cels*. 6.48 (= *SVF* 3.248); Dio Chrys. *Or*. 69.4 (= *SVF* 3.584). In Platone, la prossimità del saggio al mondo soprasensibile era intermittente e instabile, poiché ostacolata dalle imperfezioni dell'anima umana; per gli Stoici, viceversa, questo legame tra uomo e dio diverrà identificazione. Nella cornice di un abisso incolmabile aperto tra il σοφός stoico e il resto dell'umanità (Zenone, in Stob. *Ecl*. 2.7.11 = *SVF* 1.216), la virtù del saggio consiste in una vita stabilmente condotta secondo le norme iscritte nella φύσις, in quanto λόγος provvidenziale coincidente con la divinità (Stob. *Ecl*. 2.77.16 = *SVF* 3.16; Diog. Laert. 7.88): Pohlenz 1967, I, 127–129; 187; 401; Vegetti 2010, 274–275.

divina mente. In questa rappresentazione di una natura pervasa dal divino,[647] la *virtus* si identifica con la realtà esterna alla coscienza (5.71):

> Haec ille intuens atque suspiciens vel potius omnis partis orasque circumspiciens quanta rursus animi tranquillitate humana et citeriora considerat! Hinc illa cognitio virtutis existit, efflorescunt genera partesque virtutum; inuenitur quid sit quod natura spectet extremum in bonis, quid in malis ultumum, quo referenda sint officia, quae degendae aetatis ratio deligenda. Quibus et talibus rebus exquisitis hoc vel maxime efficitur, quod hac disputatione agimus, ut virtus ad beate vivendum sit se ipsa contenta.
>
> Il sapiente allora, che osserva e leva lo sguardo a questo spettacolo o piuttosto ne avvolge con lo sguardo tutte le parti e le zone, con quale tranquillità nell'anima torna di nuovo a osservare le vicende dell'uomo e di quaggiù! Da qui deriva il concetto di virtù, germogliano le specie e le suddivisioni delle virtù, si scopre che cosa la natura veda come il sommo dei beni, che cosa come l'estremo dei mali, a che cosa debbano ricondursi i doveri, quale criterio si debba scegliere per trascorrere la vita. Una volta esaminate tali e simili questioni, ne deriva con la più grande certezza quello che è l'assunto di questa discussione, cioè che la virtù basta da sola a garantire la felicità.[648]

Il saggio, detentore esclusivo della *virtus*, contempla simultaneamente le meraviglie del cosmo e le infelicità delle vicende umane, abbracciando in una cornice metaletteraria un arco significativo dei propri studi filosofici. Nell'«avvolgere con lo sguardo» i contenuti del *De finibus* (*quid sit* [. . .] *ultumum*) e i temi dell'imminente *De officiis* (*quo referenda* [. . .] *deligenda*), Cicerone celebra, nel suo "trionfo" speculativo sul mondo esterno (*quibus et talibus rebus exquisitis*), l'autonomia della *virtus* da ogni forma di asservimento: sofferenze private, sciagure politiche, malattie, morte. In questo passo, rileggendo in termini crisippei il Platone "iniziatico" della ὁμοίωσις θεῷ,[649] l'Arpinate sembra trascendere le prospettive immaginifiche del *Fedro* e del *Teeteto*.[650] Nel suo rapimento estatico, il saggio che osserva (*intuens*) non si limita più a *suspicere* lo spettacolo della natura,[651] ma procede oltre (*vel potius*), «passando in rassegna con lo sguardo» (*circumspiciens*)

647 Sull'attribuzione di un «crucial role to theology» in *Tusc*. 5.68–72, vd. Jedan 2009, 115.

648 Trad. Lucia Zuccoli Clerici, in Narducci 2000, 511.

649 Sul fecondo innesto platonico di idee magico-religiose nella propria dottrina, ancora fondamentale Dodds 1969, 246.

650 Vd. 132 n. 641.

651 «The visionary soul is transported into the midst of the divine» (Douglas 1990, 158). L'atto del «guardare in alto» presuppone un'angolatura «ordinary human» (Jedan 2009, 115), fortemente radicata nel suolo (Enn. *Ann*. 409 V²; Cic. *Nat. D*. 2.4; *Div*. 2.148; Verg. *Aen*. 1.438): la *statio erecta* fa sì che la mente umana si protenda a ritrovare la sua sede astrale (Timpanaro 1994, lxxv; 229; Degl'Innocenti Pierini 2023, 489 n. 31).

la fragilità e l'inconsistenza delle cose umane.[652] L'adozione di questo angolo visuale, stabile e definitivo, coincide con quello divino, rendendo così il saggio capace di cogliere, nella *cognitio virtutis*, l'autentica fonte della felicità.

Un ulteriore richiamo a Platone aiuta a valutare alcune peculiarità nella lettura ciceroniana del nesso virtù/felicità. Le tre ἀρεταί specifiche della Πολιτεία (σοφία, σωφροσύνη, ἀνδρεία) interagivano grazie alla δικαιοσύνη, una volta che la giustizia politica si era imposta come amplificazione di quella dell'anima.[653] Delineando così un modello di εὐδαιμονία basato su uno Stato ordinato e giusto, il filosofo costruiva con la dialettica le condizioni "pure" e assolute del pensiero, servendosi dell'idea del Bene, la τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα:[654] senza dunque lasciarsi isolare in una dimensione astratta, egli si sentiva chiamato, nel mondo reale, al confronto con l'ottusa resistenza degli uomini. All'epoca del *De re publica*, Cicerone prospettava il suo ideale politico, centrato su un'*élite* di personaggi eminenti che si ponesse al servizio del Senato e dei *boni*, in modo tale che il disprezzo ascetico per la gloria impedisse al *princeps/gubernator* di anteporre il proprio interesse a quello dello Stato.[655] Mutate ora profondamente le circostanze politiche, nell'approdo finale delle *Tusculanae* il saggio – teoricamente in grado di amministrare lo Stato, perché nutrito di *virtus* (*Tusc*. 5.72) – finisce col sottrarsi all'impegno politico e al dialogo con gli altri. In una situazione ben diversa rispetto ai tempi del *De re publica*, da non intendere quindi come una evoluzione lineare, il saggio paga un prezzo molto alto per l'acquisita αὐτάρκεια della sua *virtus*: l'arroccamento della sapienza in se stessa, in attesa della morte come liberazione.[656]

652 In parziale analogia con *Tusc*. 5.71, Sen. *Ep*. 102.21 riterrà conforme a natura *in immensum mentem suam extendere*, al punto da non concepire limiti al di fuori di quelli comuni *cum deo*: la patria dell'*humanus animus* sarà lo spazio compreso entro gli estremi confini dell'universo, *quodcumque suprema et universa circuitu suo cingit* (cfr. *Ot*. 4.1 *terminos civitatis nostrae cum sole metimur*, con Mazzoli 2012, 339).

653 Su *Resp*. 2.368d–369a 3, vd. Stenzel 1966, 117–122; Vegetti 2010, 116.

654 *Resp*. 6.505a–509d. Sull'«idea del Bene», vd. Stenzel 1966, 275–294; Taylor 1968, 360; 444–450; De Luise/Farinetti 1997, 256–258; De Luise/Farinetti 2014, 26–29.

655 L'insistenza sul tema della precarietà delle cose terrene, centrale nel *Somnium*, mirava a liberare l'animo dell'uomo politico da ogni ambizione personale: Narducci 1997b, 204–205.

656 Nel finale del quinto libro delle *Tusculanae*, Narducci 2000, 44, coglieva con finezza un'angosciosa zona d'ombra, sullo sfondo della «rasserenante» conquista della *virtus*: non pregiudicato da eventuali sventure e affezioni della salute, come la sordità o la cecità (*Tusc*. 5.111–117), il *sapiens* giungerebbe a una progressiva svalutazione dell'esistenza materiale, perdendo ogni dimensione corporea e sociale (5.119–120) e «sublimandosi in nudo pensiero».

3.5 Fra *De officiis* e *Philippicae*

La centralità di *virtus* nel *De officiis*, e delle sue varianti *honestas/honestum*, ha bisogno di alcune premesse chiarificatrici. Riflettendo sulla tutela esercitata dalla *gravitas* e dalla *constantia* di Catone Uticense nei riguardi del ceto senatorio (*Off*. 1.112), Mario Vegetti si chiedeva se l'intero trattato non possa configurarsi «come un solenne breviario» della moralità quotidiana di questo ceto.[657] Non è facile spiegare la transizione dalla commossa eloquenza delle *Tusculanae* al fervore classificatorio del *De officiis*, alla sua foga compositiva «quasi febbrile».[658] Emilio Gabba coglieva nell'opera una «esigenza di concretezza imposta dai tempi», tali per cui Cicerone lascia cadere discorsi teorici sulla miglior forma istituzionale dello Stato (centrali nel *De re publica* e nel *De legibus*) e sull'equilibrio tra le sue componenti politico-sociali.[659] Non diversamente, Rita Lizzi legge il *De officiis* come «documento della polemica anticesariana», sottolineandone il carattere di propaganda «per un tipo di stato oligarchico-senatorio», i cui fini e ideali verrebbero prospettati attraverso i comportamenti dei *cives* politicamente impegnati.[660] Andrew Dyck pone viceversa l'accento, nella cornice dell'imminente conflitto con Antonio,[661] sulla preoccupazione ciceroniana per un'eredità intellettuale da garantire ai posteri, un'ansia acuita – dopo la morte di *Tulliola* e nella maturata consapevolezza della propria caducità[662] – dall'apprensione per il futuro del figlio Marco, dedicatario non fortuito del *De officiis*[663]. In un contesto del genere, l'inquadramento ciceroniano della *virtus* appare il frutto della scelta del Περὶ τοῦ

657 Vegetti 2010, 291.

658 Narducci 1999b, 6. La composizione, coincidente con il recupero ciceroniano della *leadership* del Senato nella lotta contro Antonio, risale al periodo settembre-novembre (o ottobre-dicembre) del 44 (Dyck 1996, 8–10; von Albrecht 2016, I, 449; Reydams-Schils 2022, 185). Per i primi due libri, sull'*honestum* e sull'*utile*, la fonte è il perduto Περὶ τοῦ καθήκοντος di Panezio in tre libri, che avrebbe dovuto trattare *tria genera exquirendi officii*; il terzo, sul conflitto tra *honestum* e *utile*, il Rodiese *pollicetur se deinceps, sed nihil scripsit* (*Att*. 16.11.4; *Off*. 3.7): Cicerone ne offre una compilazione sulla base di autori diversi, come Diogene, Antipatro, Ecatone (Alesse 1994, 110 e n. 175).

659 Gabba 1979, 120; 124.

660 Lizzi 2000, 145.

661 In *Fam*. 11.5.1, del 9 dicembre 44, Cicerone esprime il timore che Antonio (ritenuto *amicus* fin da *Fam*. 16.23.2, quando ancora sperava di evitare lo scontro civile) intenda togliere a Decimo Bruto la Gallia Cisalpina.

662 Sui postumi del gravissimo lutto, vd. Gattafoni 2024, 201 nn. 4–6.

663 Dyck 1996, 1–2; 11–16. L'abbandono della forma dialogica, a favore di una esplicita «Paränese» (von Albrecht 2016, I, 449), motiva l'enfasi ciceroniana sulle *laudes* ereditate dai *patres* (*Off*. 1.116–117; 2.44–45), accompagnata dai tentativi di dialogo col figlio (*Off*. 1.2; 3.33; cfr. *Att*. 16.11.4): il trattato si presenta dunque come esposizione di *praecepta*, ai quali *usus vitae conformari possit* (*Off*. 1.7).

καθήκοντος paneziano come fonte dei primi due libri:[664] da una parte, il Rodiese era stato molto vicino alle aspirazioni morali e politiche dell'idealizzato circolo scipionico; dall'altra, l'innovativa architettura dottrinale del suo stoicismo moderato godeva del pieno apprezzamento di Cicerone.[665] In particolare, due speculazioni convergenti spingono l'Arpinate in questa direzione paneziana, una relativa al concetto di *officium*, l'altra all'origine del legame sociale, che egli esplora traendo spunto dall'οἰκείωσις stoica: queste due linee di pensiero, specialmente nel primo libro, s'intersecano e illuminano a vicenda.

Indipendentemente dall'esigenza che l'*honestas* (*Off*. 1.4) sia da ricercare come «unico» bene, come per gli Stoici, oppure «al di sopra» dei beni "preferibili", come per Accademici e Peripatetici (1.6: *solam, aut* [. . .] *maxime honestatem propter se* [. . .] *expetendam*),[666] Cicerone si propone di rendere in modo persuasivo il greco καλόν, la perfezione etica indagata un po' da tutte le dottrine ellenistiche.[667] Ricollegandosi alla comune matrice stoica, a cui si era ispirato il suo predecessore Lucilio per offrire la propria visione dell'*honestum*,[668] egli associa a questa «bellezza morale» la nozione di «rispettabilità sociale» – che da tale bellezza scaturisce – come valore fondante della società romana.[669] Riguardo agli *officii praecepta*, l'Arpinate ammette che meritino attenzione, con gli Stoici, anche gli Accademici e i Peripatetici; ma intende seguire soprattutto i primi, attingendo alle loro fonti nella misura che riterrà opportuna: il primo nome è quello di Panezio (*Off*. 1.6–7). Di fatto, l'*officium* che sta a cuore a Cicerone corrisponde al termine stoico καθῆκον, centrale nella trattazione paneziana, sulla cui connessione

664 Vd. 4 n. 11. La redazione del Περὶ τοῦ καθήκοντος potrebbe risalire al periodo 145/141, in cui Panezio si divideva tra il Portico ateniese, allora diretto da Antipatro, e «certains milieux de l'aristocratie romaine» (Ferrary 1988, 400); ma potrebbe anche collocarsi dopo l'ambasciata in Oriente del 140/139, al seguito dell'Emiliano (Astin 1967, 15 e n. 3; 297); per la datazione 139/138 propende Dyck 1996, 21.

665 Già in Cic. *Fin*. 4.79, Panezio veniva contrapposto agli Stoici antichi più intransigenti, che escludevano incomprensibilmente l'incidenza del mondo esterno sulla scelta morale: *quam illorum tristitiam atque asperitatem fugiens Panaetius nec acerbitatem sententiarum* («la rigidità delle opinioni filosofiche») *nec disserendi spinas* («le sottigliezze della dialettica») *probavit, fuitque in altero genere mitior, in altero illustrior*.

666 Sui beni «preferibili», come salute, agiatezza economica, amicizia, ecc., subordinati alla *virtus*, ma concorrenti alla costituzione del sommo bene, vd. 53 n. 229.

667 L'aspirazione al «moralmente bello» proviene da Platone, che in *Phdr*. 250d tratteggia il κάλλος come unica realtà che abbia avuto una sorte tale da ἐκφανέστατον εἶναι καὶ ἐρασμιώτατον (Pohlenz 1970, 42): cfr. Cic. *Off*. 1.14, *natura esse laudabile*. Del concetto di καλόν in Setaioli 2008, ci occupiamo in 53 n. 131.

668 Vd. 57–58.

669 Lévy 2022, 82–83.

con la vita quotidiana il Nostro ritiene possibile dare una *ratio probabilis* (1.8).[670] Sotto questo profilo, se 1.8 riprende un noto spunto di *Fin*. 3.58 (*officium medium quiddam* [. . .] *quiddam quod usui possit esse*), l'identificazione ciceroniana καθῆκον/*officium* richiama *Fin.* 3.20, *primum est officium (id enim appello* καθῆκον*) ut se conservet in naturae statu*: Harris Rackham riconosceva in questo movimento concettuale una sostanza etica, proponendo la riuscita traduzione «appropriate action».[671]

Nell'ambito dell'etica greca, gli interpreti hanno ben chiarito la differenza tra "disposizione" morale e "contenuto" di un'azione.[672] Diversamente dai κατορθώματα e dagli ἁμαρτήματα (azioni giudicate secondo la disposizione, virtuosa o viziosa), i καθήκοντα hanno per contenuto le realtà ἀδιάφορα (*indifferentia*), intermedie tra beni e mali: non si tratta di autentici ἀγαθά, se di essi si può fare un uso buono o cattivo. Poiché provvisti solo di contenuto, ma non riferibili a "disposizioni" dell'animo, questi atti non pongono all'uomo una scelta morale, al punto che possono essere compiuti sia dal saggio che dallo stolto.[673] Coerentemente, in *Off*. 3.13 Cicerone interpreta con estrema cautela (*ut opinor*) la definizione del *summum bonum* stoico come «vivere in conformità con la natura»: *cum virtute congruere semper, cetera autem, quae secundum naturam essent, ita legere, si ea virtuti non repugnarent*.[674] Per questo, in 3.14–15, egli coglie il loro configurarsi

670 Nel ciceroniano *probabile*, Lévy 1992, 288; 524 n. 107, avverte l'eco del greco εὔλογον.

671 Oppure «appropriate act» (Rackham 1931, 238–239). La scelta di *officium* (*Att*. 16.11.4), viene mantenuta in *Att*. 16.14.3 contro le riserve di Attico, raffinato conoscitore del greco (Nep. *Att*. 4.1): *Nonne dicimus «consulum officium, senatus officium, imperatoris officium»? Praeclare convenit; aut da melius*. Il termine *officium* indica «compimento, servizio, prestazione» (Plaut. *Asin*. 380; *Poen*. 427; Ter. *Ad*. 69); esso subisce in seguito un'evoluzione per la quale, con l'accentuarsi della sensibilità ai valori morali, dalla sfera dell'attività che si è soliti svolgere (e/o che ci spetta, in rapporto al gruppo sociale di appartenenza), *officium* «giunge ad esprimere un vincolo etico» (Pohlenz 1970, 34); vd. Hellegouarc'h 1972, 153. Nel quadro della distinzione tra *beneficia*, *officia* e *ministeria*, cfr. Sen. *Ben*. 3.18.1: *officium esse fili, uxoris, earum personarum, quas necessitudo suscitat et ferre opem iubet* (con Dyck 1996, 6).

672 Alesse 1994, 80 n. 111.

673 Ciò che conta è la *natura intima* dell'azione morale: il culto degli dèi non si misura sullo splendore del sacrificio, ma sulla *recta ac pia voluntas*; chi riceve *libenter* ha già restituito il beneficio, indipendentemente dal suo tradurlo in pratica (Sen. *Ben*. 1.6.3; 7.1). A differenza dei κατορθώματα compiuti dal saggio, i καθήκοντα riguardano lo «state of mind» della persona comune (Brunt 1975, 11 n. 15), ovvero il codice di condotta per l'interazione tra individui in ambito sia pubblico che familiare (Sedley 1999, 128). La "materia" dell'agire caratterizza entrambi, ma li differenzia la profondità dell'intenzione: il καθῆκον riceve impulso dalla costrizione di una norma esterna, il κατόρθωμα dall'intima essenza del λόγος; il ricco che fa elemosina per compassione, non per convinzione interiore, compie un καθῆκον, non un κατόρθωμα (Pohlenz 1967, I, 264).

674 Su questo aspetto, vd. Brunt 2013, 172–240.

«come una specie di virtù secondaria», *quasi secunda quaedam honesta*: un'importante connotazione degli *officia media*, in quanto non solo propri dei sapienti, bensì *cum omni hominum genere communia*. In base a queste considerazioni, la traduzione di *officia* con «atti convenienti»[675] ci appare forse più persuasiva della resa abituale «doveri», che correrebbe il rischio, a nostro avviso, di deviare l'impronta eudemonistica del pensiero classico sul terreno di un'etica deontologica di tipo kantiano.[676]

L'*honestum* culmina nell'affinamento del legame sociale tra gli uomini: la condivisione, da parte di Panezio, della dottrina vetero-stoica dell'οἰκείωσις trova concordi gli studiosi, a partire da Max Pohlenz e da Modestus van Straaten.[677] Cicerone, dopo aver affrontato questo tema in *Fin*. 3.16–19 e 62–73 per bocca di Catone, espone in *Off*. 1.11–14 e 50–59 la teoria del πρῶτον οἰκεῖον, relativa al «primo impulso di appropriazione».[678] All'inizio (1.11), il Nostro si sofferma sui due impulsi comuni all'uomo e agli animali, cioè la propria conservazione e la procreazione; in seguito (1.12–14), illustra le quattro facoltà, assenti negli animali ma insite nell'uomo, che hanno bisogno di essere coltivate *vi rationis*, mediante la forza del λόγος come fonte del pensiero e del linguaggio: l'attitudine alla socievo-

675 Diog. Laert. 7.108 (= *SVF* 3.495) definisce καθήκοντα («conformi al dovere»: trad. Gigante 1976, 281) le azioni dettate dal λόγος: onorare i genitori, i fratelli, la patria, frequentare gli amici; analogamente, non sono τέλεια, bensì μέσα καθήκοντα (non *perfecta*, ma *media*: Cic. *Off*. 1.8), atti come sposarsi, fare ambasciate, discutere, e cose simili (Stob. *Ecl*. 2.85.13 = *SVF* 3. 494); tra questi οὐδέτερα, Stob. *Ecl*. 2.96.18 (= *SVF* 3.501) include azioni come parlare, domandare, rispondere, passeggiare, emigrare. "Indifferenti" dal punto di vista etico, queste azioni possono avere un valore relativo κατὰ φύσιν, purché conciliabile col fine morale: solo il saggio saprà trasformare i καθήκοντα in κατορθώματα (Alesse 1994, 81).

676 Sull'etica eudemonistica classica, vd. Annas 1997, 77–188; 225–260; 696–698; MacIntyre 2007 (sostanzialmente basato su Adkins 1960 in 173–186), 187–191; De Luise/Farinetti 2014, xvii–xix; 28–29; 47–52; per la riflessione contemporanea in Italia sul modello deontologico kantiano, data l'immensa bibliografia, ci limitiamo a segnalare De Mori 2002; 91; 145 n. 25; Lecaldano 2010, 80–85.

677 Pohlenz 1970, 39–43 (la prima edizione è del 1934); van Straaten 1946, 143; Alesse 1994, 129 n. 210; Striker 1996, 294.

678 Diog. Laert. 7.85. In Cic. *Fin*. 3.62–63 l'istinto degli uomini alla socialità, radicato nella natura animale, li accomuna addirittura a *formicae, apes, ciconiae*: rispetto a questa argomentazione di stampo crisippeo, passi come *Off*. 1.11–14 e 1.50–59 risentono viceversa dell'influenza di Panezio. La *vis rationis* – assente in un mondo animale immerso nella dimensione precaria del *sensus* e della *voluptas* – è una facoltà specifica dell'οἰκείωσις umana, che fornisce la capacità di schivare gli stimoli degli oggetti sensibili e di espandere il proprio presente verso il passato e il futuro, "governando" in tal modo il tempo (1.11, *sed inter hominem et belvam hoc maxime interest*). Per questa via, distinguendo con lucidità l'istinto animale da quello umano, il Rodiese può aggirare l'ostacolo delle riserve di Carneade a Crisippo, «en faisant disparaître» (Lévy 1992, 527) il riferimento vetero-stoico all'istinto sociale degli animali.

lezza, il desiderio di sapere, l'aspirazione ad eccellere, la sensibilità per la misura (*quid sit ordo, quid sit quod deceat, in factis dictisque qui modus*). A differenza degli animali, dominati dal *sensus* e spinti dalla *voluptas*, gli uomini sanno non solo istituire nessi causali tra passato e futuro e formulare progetti (1.11, *consequentia cernit, causas rerum videt* [. . .] *totius vitae cursum videt*), ma anche nutrire la propria mente *discendo et cogitando* (1.105). Proprio grazie alla quarta attitudine, la sensibilità alla misura e al decoro (1.14), l'uomo giunge a concepire una profonda aspirazione spirituale, cioè tradurre in ogni suo pensiero e azione la *pulchritudo*, la *constantia* e l'*ordo*, quelle virtù di equilibrio e armonia che derivano dalla «struttura intrinseca dell'oggetto percepito»:[679] *quibus ex rebus conflatur et efficitur id, quod quaerimus, honestum*. Su ciò si basa l'esposizione delle quattro virtù cardinali, da cui nasce l'*honestum* (*Off.* 1.15):

> Aut enim in perspicientia veri sollertiaque versatur aut in hominum societate tuenda tribuendoque suum cuique et rerum contractarum fide aut in animi excelsi atque invicti magnitudine ac robore aut in omnium, quae fiunt quaeque dicuntur, ordine et modo, in quo inest modestia et temperantia.
>
> O si trova infatti nella diligente ricerca del vero; o nel proteggere la società umana, nel dare a ciascuno il suo e nell'attenersi agli impegni assunti; o nella grandezza e fortezza di un animo sublime ed invitto; o nell'ordine e nella misura di tutte le cose che si fanno e si dicono, nella moderazione quindi e nella temperanza.[680]

Nella ricerca e nella conoscenza del vero consiste quella virtù che abitualmente Cicerone chiama *prudentia* (o *sapientia*), il *proprium munus* della prima fonte: oggetto di un'attività intellettuale che ha ormai acquisito una sua autonomia, la *veritas* costituisce la *materia* di cui si occupa l'uomo saggio e accorto (1.16; cfr. 1.18, *maxime naturam attingit humanam*); viceversa, le altre tre virtù (*iustitia*, *magnitudo animi*, *temperantia*, illustrate con solenni perifrasi) provvedono alla salvaguardia di ciò che concerne l'*actio vitae*, in quanto virtù "pratiche" su cui si fonda la società umana. La giustizia opera estesamente nell'ambito del consorzio sociale, e si fonda sulla *fides* come nucleo dei valori che regolano «l'organismo ideologico» della società romana.[681] L'*animi excellentia magnitudoque* rifulge nell'accrescere ricchezze e guadagni *et sibi et suis,* ma molto di più nel disprezzo di tutto

679 Pohlenz 1970, 40.

680 Trad. Anna Resta Barrile, in Narducci 1999a, 87.

681 Sull'importanza della *fides*, vd. Narducci 1999b, 93 n. 20. La δικαιοσύνη paneziana perde la prerogativa dell'ἀρετή di Zenone, cioè quella di «scienza» (ἐπιστήμη) che attribuisce «a ciascuno i beni secondo il merito» (*SVF* 3.262): essa diventa per Panezio un impulso pragmatico a provvedere alla comunità, per non nuocere ad altri e per fare buon uso di cose comuni e private (Cic. *Off.* 1.20–21).

ciò (*Off*. 1.17). L'ultima *pars honestatis* riguarda le rituali *modestia et temperantia*, qui associate quasi in endiadi («decoroso equilibrio, misura piena di dignità»), benché solitamente alternative in Cicerone.[682]

Della trattazione della *iustitia* (a partire da *Off*. 1.20) fa parte l'importante sezione riguardante gli *iura belli*, bersaglio conclamato della veemente condanna di Lattanzio:[683] l'Arpinate, nell'esporre i fondamenti etici dello Stato romano in politica estera (*Off*. 1.34–41), vi approfondisce elementi di diritto bellico già affrontati in *Rep*. 3.25–26.[684] I due ambiti giuridici interessati, lo *ius ad bellum* e lo *ius in bello*,[685] sono avvertiti da Cicerone come distinti, ma contigui. Fermo restando che dei due modi di combattere, con la *disceptatio* oppure con la forza, sarà bene ricorrere alla *vis* solo se non è praticabile il negoziato pacifico (*Off*. 1.34), il principio cui attenersi in sede di *ius ad bellum* è desumibile da Isid. *Etym*. 18.1.3 (= Cic. *Rep*. 3.25): *nullum bellum iustum habetur nisi denuntiatum, nisi indictum, nisi de repetitis rebus*, «nessuna guerra è ritenuta giusta se non è stata minacciata, dichiarata, o causata dalla riparazione di un torto»; l'assioma viene ribadito, in termini quasi identici, in *Off*. 1.36: *nullum bellum esse iustum, nisi quod aut rebus repetitis geratur aut denuntiatum ante sit et indictum*, là dove si sottolinea che la *belli aequitas* era prescritta dal sacro diritto dei feziali.[686] Viceversa, limitazioni di singolare modernità riguardano la diversificata casistica dello *ius in bello*. Conformarsi

682 Vd. 88 n. 444.

683 Su *Div. inst*. 6.9.2–6, vd. 19–21.

684 La moralità romana in guerra è lodata da Polyb. 13.3.7 e Sall. *Cat*. 9.4.

685 Keller 2012, 18; 221–224; sulla terminologia dell'etica militare contemporanea, vd. Atkins 2022, 236 e n. 14.

686 Cic. *Leg*. 3.9: *duella iusta iuste gerunto*; sullo *ius fetiale*, vd. 20 e n. 62. Gabba 1979, 134–135, osserva che le guerre sostenute da Roma sono di due tipi (*Off*. 1.38): o *de imperio*, per decidere *uter imperaret*; oppure per la sopravvivenza, dunque per decidere *uter esset* (cfr. Sall. *Iug*. 114.2: *alia omnia virtuti suae* [scil. *Romanis*] *prona esse, cum Gallis pro salute, non pro gloria certari*, con Dyck 1996, 149): in entrambi i casi, la gloria e il merito del dominio romano e dell'atteggiamento verso i *socii*, «presentati come trionfo della giustizia», ricadono sulle alte idealità morali della classe dirigente espressa dai *maiores* (*Off*. 2.26; 85). Due passi di *Rep*. 3.26 mostrano tuttavia il labile discrimine tra guerre difensive e guerre aggressive: Isid. *Etym*. 18.1.2–3: *illa iniusta bella sunt quae sunt sine causa suscepta; nam extra <quam> ulciscendi aut propulsandorum hostium causa bellum geri iustum nullum potest* («Sono ingiuste quelle guerre intraprese senza motivo; infatti, al di fuori di quella mossa per vendicarsi o per respingere i nemici, non può essere fatta alcuna guerra giusta»); Non. IX 7.1 (= 800, 5 L, su cui vd. Barnes 2015, 78 n. 56), *noster autem populus sociis defendendis terrarum iam omnium potitus est* («il nostro polo invece si è ormai impadronito di tutto il mondo per difendere gli alleati»). Dall'elogio scipionico di Tullo Ostilio in *Rep*. 2.31, per l'istituzione del collegio dei feziali allo scopo di regolare le dichiarazioni di guerra, Fott 2014, 243–244, ritiene di poter dedurre un'estensione della ratifica anche a guerre *non* strettamente difensive.

ai principi del *bellum iustum* significa osservare le norme relative alla dichiarazione delle ostilità e alla successiva condotta da tenere nel rapporto tra i combattenti: dopo la vittoria, si debbono risparmiare coloro che non furono malvagi in guerra (*Off*. 1.35); non può combattere chi non è soldato (1.37); un *interitus cum scelere* non è da approvare neppure contro un nemico come Pirro (1.40; 3.86). In breve: è vergognoso e deplorevole vincere con l'inganno, *non virtute*, un avversario con cui si ingaggia un *laudis certamen* (3.87).[687]

La terza e la quarta virtù cardinale, presentate in *Off*. 1.15, rappresentano le due novità paneziane più rilevanti – rispetto all'ortodossia crisippea – che Cicerone accoglie nel *De officiis*: la preferenza data alla μεγαλοψυχία (*magnitudo animi*),[688] piuttosto che all'ἀνδρεία (*fortitudo*), e la «psicologia dualistica»,[689] posta a fondamento della σωφροσύνη (*temperantia*). Che cosa spinge l'Arpinate a recepire e riproporre queste novità?

Alla prima occorrenza di *magnitudo animi* nella *Pro Murena*,[690] seguiva in *Rep*. 5.7 un'accezione di *fortitudo* che comprendeva la *magnitudo animi*, definita *mortis dolorisque magna contemptio*;[691] in *Part. Or*. 77 (successiva al 54) era la *magnitudo animi* a incorporare *fortitudo*, *patientia* e *liberalitas*: dobbiamo leggervi un precoce rispecchiamento ciceroniano dell'evoluzione interna alla dottrina stoica fino a Panezio?[692] Il primo accenno alla μεγαλοψυχία nel *De officiis* si trova

687 Sull'osservanza degli *iura belli*, vd. ora Brizzi 2024, 10–13. Nel trattamento dei popoli soggetti Cicerone non è forse l'unico ad attingere a Posidonio: nel racconto della disumana reazione alle sollevazioni degli schiavi romani in Sicilia nel II secolo (in cui andranno evitate le degenerazioni nel crudele dispotismo, inevitabile causa di ribellione), Diodoro Siculo (libri XXXIV–XXXV) potrebbe aver desunto da Posidonio le esigenze di φιλανθρωπία e di ἐπιείκεια («mitezza»), da questi avvertite (Gastaldi 2008, 223). La giustificazione del dominio di Roma inquadra il concetto di "servitù vantaggiosa": vd. Desideri 2012, 80 nn. 33–34.

688 Schofield 2013a, 212 n. 2, perplesso sulla resa di *magnitudo animi* con «magnanimity of spirit», ne sottolinea la connotazione di «ability to rise above the contingencies of human life»: Cic. *Off*. 1.61: *animo magno elatoque humanasque res despiciente* (di scarsa utilità *OLD* s.v. *magnitudo*, 1064, col. 2.9). L'italiano «grandezza d'animo» non soddisfa del tutto, ma aiuta almeno a evitare il fuorviante «magnanimità», sinonimo corrente di: 1) «liberalità, generosità»; 2) «clemenza, indulgenza» (sulla *liberalitas*, cfr. Cic. *Off*. 2.52–57). Può risultare appropriato, in ambito indeuropeo, il confronto con l'appellativo di Mohāndās K. Gandhī, *Mahātmā* («grande anima»), derivante dal vedico *mahā* (Ernout/Meillet 1959, 379) e *ātmān* («respiro; animo»: ted. *atmen*).

689 Alesse 1994, 97 e nn. 146–147.

690 Abbiamo potuto cogliere in *Mur*. 60 l'ironia ciceroniana sulla grandezza d'animo di Catone, mentre il contesto di *Sest*. 60 è percorso da severità e inquietudine (90–91). Sulla base di Cic. *Par. St*. 3, Schofield 2013a, 205, accoglie l'ipotesi di Knoche 1935, 56, secondo cui l'espressione *magnitudo animi* (su cui vd. Hellegouarc'h 1972, 290–294) potrebbe risalire allo stesso Catone.

691 Cic. *Rep*. 5.7 viene citato da Non. III 42, 352 (= 201, 29 L) [*Contemptus generis masculini. Contemptio feminini*].

692 Schofield 2013a, 207.

in *Off*. 1.12: l'istinto naturale alla socialità, che *vi rationis hominem conciliat homini*, incoraggia gli animi rendendoli *maiores ad rem gerendam*; di fatto, provvedere alle comodità materiali è un'azione volta al benessere dei familiari, dei figli e dei cittadini, nucleo di un'attitudine corrispondente all'insorgere della giustizia.[693] Questo motivo viene sviluppato in *Off*. 1.13, dove leggiamo in filigrana l'invito di Platone a non giudicare «gran cosa» (μέγα τι) la vita umana (*Resp*. 6.486a 9–10), un richiamo mediante il quale il Nostro espone il concetto di *appetitio quaedam principatus*: caratteristica peculiare dell'*appetitio*, e sua parte integrante, è la *humanarum rerum contemptio*.[694]

Su tali premesse, la trattazione vera e propria inizia con l'esortazione (1.62) a non staccare la *magnitudo animi* dalla *iustitia*, in modo che possa combattere *pro salute communi* e non *pro suis commodis*, opponendo così principi di *humanitas* a deprecabili sentimenti di *inmanitas*.[695] Non a caso questa *animi elatio*, che si segnala nei pericoli e nelle fatiche, era definita dagli Stoici – non sappiamo se

693 Sulla preferenza paneziana per la μεγαλοψυχία, vd. già Schmekel 1892, 29–30. Contro Dyck 1981, Alesse 1994, 97 n. 146, ritiene che il μεγαλόψυχος di Panezio rimanga legato alla tradizione aristotelica e peripatetica, più che a quella platonica: dal Περὶ μεγαλοψυχίας di Demetrio Falereo, Panezio potrebbe aver desunto idee di Aristotele.

694 Il «desiderio di primeggiare» è unito a quello di conoscere il vero, per cui un *animus bene informatus a natura* (*Off*. 1.13) si affida a chi con autorevolezza, inducendolo a deporre ogni egoismo, lo faccia sentire membro di una comunità (1.66–69): egli sopravanzerà la folla solo «per esserne guida a vantaggio di tutti» (Pohlenz 1970, 208). Già in *Tusc*. 2.32 la *magnitudo animi* era accompagnata, oltre che da *gravitas* e *patientia*, da quella *rerum humanarum despicientia* che riecheggia nella *contemptio* di *Off*. 1.13. L'*appetitio principatus* troverà il suo naturale compimento, non nel possesso delle cose esterne, ma nella conquista di una *tranquillitas* esente da *animi perturbatio*, *cupiditas*, *metus*, *aegritudo*, cioè della sola libertà che porti con sé *constantia* e *dignitas* (1.69): l'*appetitio* deve dunque sottomettersi alla ragione, per non degenerare nella *nimia cupiditas principatus* (1.64). Su questi temi, vd. Ferrary 1988, 418 e n. 82; Dyck 1996, 193. A proposito della *humanarum rerum contemptio*, ben prima del monito di *Rep*. 6.24, *illa humana contemnito*, rivolto ai reggitori dello Stato (Büchner 1984, 484–485; Degl'Innocenti Pierini 2023, 489 n. 32), non andrà sottovalutata la raccomandazione ai *principes* in *Sest*. 139, centrata sulla ricerca di *otium* e *voluptates* a beneficio degli altri, non di se stessi (Narducci 1999b, 37).

695 È deplorevole che da questa elevatezza d'animo possano nascere *pertinacia et nimia cupiditas principatus*, nefasto preludio all'emergere di *largitores et factiosi* (1.64): chi dipende dal giudizio della *multitudo* ignorante, da bramoso di gloria diviene capace di commettere *res iniustas* (1.65). Il riferimento a Cesare, la cui *temeritas* viene esplicitamente deplorata in 1.26 (come causa di *cupiditates* che possono radicarsi anche *in maximis animis splendidissimisque ingeniis*), mette in rilievo come la vera *gloria* si risolva in un vantaggio per la comunità, senza travalicare nel potere personale e nella *iniustitia*, sconvolgendo in tal modo lo Stato: sull'attacco ciceroniano a Cesare nel *De officiis*, vd. Büchner 1964, 440–443; Gabba 1979, 125–127; Narducci 1999b, 17; 36–41; Schofield 2013a, 212 n. 9.

anche da Panezio – una *fortitudo* in lotta per l'*aequitas*.[696] Se nello schema delle virtù cardinali della Stoa antica la μεγαλοψυχία era subordinata all'ἀνδρεία, la superiorità che Panezio attribuisce alla «persona etica» nei confronti del mondo esterno lo porta a invertire questo rapporto:[697] si aggiunga che il Rodiese potrebbe aver guardato con favore agli impieghi già aristotelici di μεγαλοψυχία e di μεγαλόψυχος, retaggio di un'etica arcaico-nobiliare.[698] A questo punto, combinando in *Off*. 1.63–65 due passi platonici (*Menex*. 246e 7–247a 1 con *Lach*. 197b 1–2), Cicerone riflette su una *scientia* (ἐπιστήμη) che, separata dalla *iustitia*, non è *sapientia*, ma *calliditas*, e biasima l'*audacia* di chi, ben lontano dal dar prova di *fortitudo*, affronta i pericoli spinto dalla *cupiditas*, non dall'*utilitas communis*. In questa duplice ripresa platonica, Francesca Alesse legge la conferma di una condanna ciceroniana della ben nota riflessione di Carneade, che per bocca di Filo, nel terzo libro del *De re publica*, separava dalla *virtus* una *sapientia* connotata negativamente, perché ridotta a salvaguardia egoistica dell'interesse individuale.[699]

È naturale che l'enfasi posta sulla *magnitudo animi*[700] non venga indebolita dai mutamenti di tono che avvertiamo in altri passi, nei quali l'ἀνδρεία riacquista funzionalità (rispetto alla μεγαλοψυχία), in quanto mera *fortitudo*. Per esempio, quando sono in gioco i benefici per la *civitas*,[701] Cicerone intende sfatare il pregiudizio per cui le *res bellicae* abbiano maggiore importanza delle *res urbanae* (*Off*. 1.74): dimostrano infatti il contrario, non solo i provvedimenti di Solone o di Licurgo, rispetto alle imprese militari di Temistocle o di Pausania e Lisandro (alle cui azioni i primi hanno preparato il terreno),[702] ma anche il *consilium domi* di Publio Nasica, uccisore di Tiberio Gracco, rispetto alla virtù militare dell'Emiliano, distruttore di Numanzia (1.75–76). Inoltre, dopo l'esperienza catilinaria, l'*exemplum* personale conferma la sua rilevanza da questo punto di vista. Accanto

696 Cic. *Off*. 1.62: *cum eam virtutem esse dicunt propugnantem pro aequitate*.

697 Pohlenz 1970, 75.

698 Arist. *Eth. Nic*. 4.1123a 34–1125a 16, con Dyck 1996, 191–192. Sulla *magnitudo animi* nella σύγκρισις tra Catone Uticense e Cesare in Sallustio (*Cat*. 54), vd. Lotito 1981, 104, il quale ben chiarisce che, pur in assenza di una «fusione compatta» tra le componenti della *magnitudo animi*, per l'intero genere umano derivano vantaggi dalle disparate qualità lodate in *De or*. 2.343: *clementia, iustitia, benignitas, fides, fortitudo in periculis communibus iucunda est auditu in laudationibus*.

699 Alesse 1994, 117.

700 Vd. 88 n. 445.

701 Nell'accezione, chiarita da Desideri 2012, 75, di «sistema politico», ben distinta da quella di «costituzione» (*status*).

702 Pohlenz 1970, 81.

a 1.77, *nobis rem publicam nonne togae arma cesserunt?*,[703] si consideri la dichiarazione dello stesso Pompeo, al ritorno dalla campagna contro Mitridate (66–62 a.C.): non avrebbe potuto celebrare nel 60 il suo terzo trionfo *nisi meo in rem publicam beneficio*. La conclusione è una sola: *sunt igitur domesticae fortitudines non inferiores militaribus*:[704] anzi, gli «atti civili di coraggio» richiedono *plus operae studiique* (1.78). In tal senso, potrebbe derivare da Panezio l'idea che *illud honestum, quod ex animo excelso magnificoque quaerimus*, provenga dalle *vires animi* e non *corporis* (1.79). Nell'elogiare chi si affida alla prudenza e alla riflessione, rivelando elevatezza d'animo, Cicerone opera l'ennesima variazione sui temi della *sapientia* e della *fortitudo* (1.81):[705] *haec sunt opera magni animi et excelsi et prudentia consilioque fidentis*.

Saldamente legata alla valorizzazione della *magnitudo animi*, e altrettanto significativa per il disegno ciceroniano di rigenerazione etica della società, è la rilettura della "psicologia dualistica" di Panezio come fondamento della σωφροσύνη (*temperantia*). In *Off*. 1.93 questa virtù non interessa solo la condotta ispirata a *temperantia et modestia* (come in 1.15): presentata come *verecundia et quasi quidam ornatus vitae*, essa si espande fino a comprendere la *sedatio perturbationum animi*, «il far placare i moti dell'animo» e quella «giusta misura» (*rerum modus*) che caratterizza il concetto di πρέπον/*decorum*. Illustrando poi (1.101) la *duplex vis animorum atque natura*, Cicerone distingue esplicitamente l'*appetitus* (ὁρμή) dalla *ratio*, che insegna e spiega all'uomo *quid faciendum fugiendumque sit*;[706] servendosi di un lessico affine a 1.80, tra le *res* in cui si articola la *virtus* in 2.18, egli esalta la capacità di *cohibere motus animi turbatos* (πάθη) e di assoggettare alla *ratio* le *appetitiones* (ὁρμαί).[707] Il Nostro potrebbe aver recepito alcune ipotizzabili modalità seguite da Panezio nel superamento

703 Sul ruolo del *De consulatu suo* (60–55 a.C.) nella «self-glorification» ciceroniana, vd. McDonnell 2006, 353–354.

704 Opportunamente Eisenhut 1973, 68, distingue l'uso ciceroniano di *virtutes*, per indicare le «gute Eigenschaften», da quello di *fortitudines*, riferito a singoli «tapfere Taten».

705 Schofield 2013a, 209. La sovrapposizione μεγαλοψυχία/ἀνδρεία può talvolta divenire intercambiabilità. Dietro al *fortis animus* di 1.80 (dote morale) è avvertibile la presenza di un paneziano μεγαλόψυχος; viceversa, subito dopo l'appello agli *opera magni animi et excelsi* di 1.81 (anch'essa, al primo impatto, dote morale), l'Arpinate recupera (pur metaforicamente) una *Stimmung* d'impronta prettamente militare: quando la necessità lo richiede, *decertandum manu est et mors servituti turpitudinique anteponenda*.

706 *Off*. 1.101 corrisponde al paneziano *fr*. 122 (= 87 van Straaten). Similmente, in 1.132 (*fr*.121 = 88 van Straaten) sono di due specie i *motus animorum*: l'*appetitus* deve obbedire alla *cogitatio*, che *in vero exquirendo maxime versatur*.

707 *Off*. 2.18 corrisponde al *fr*. 60 (= 89 van Straaten).

del «monismo psichico» di Crisippo,[708] benché un orientamento affine in questa direzione sia rintracciabile anche in Posidonio.[709] La sua oculata scelta terminologica (1.80, *nec a ratione discedere*; 102, *appetitus rationi oboediant*; *omni animi perturbatione careant*; 132, *appetitum rationi oboedientem praebeamus*; 2.18, *cohibere motus*) riflette bene il dualismo paneziano, in virtù del quale l'istinto non deve essere "estirpato" (come raccomandava l'antica Stoa), bensì "assoggettato" alla ragione e da essa guidato. In quest'ordine di idee, anche il rifiuto paneziano della nozione di ἀπάθεια[710] ribadisce l'abbandono del fondamento monistico crisippeo, che individuava nel πάθος una "distorsione" della ragione come effetto dell'assenso erroneo, *non* un moto istintivo autonomo da guidare e da correggere.

Per definire il *decorum*, come parte essenziale della *temperantia* esposta in *Off*. 1.93, Cicerone trasferisce nell'ambito etico il concetto di πρέπον, che Panezio aveva tratto dal lessico poetico-retorico: specifici requisiti di «appropriatezza, convenienza, conformità» erano qui indicati, per esempio, per la relazione tra i personaggi letterari e i loro caratteri; tra il tono di un'orazione e la personalità

708 Alesse 1994, 194, sottolinea in Panezio l'innovativo superamento del carattere unitario e intellettualistico della psicologia crisippea, a favore di una concezione che riconosce l'esistenza di un moto psichico irrazionale, dotato di una sua autonomia, quale autentica fonte della vita emotiva. Secondo Plutarco (*Virt. mor.* 441c = *SVF* 3.459), Crisippo non distinguerebbe la parte razionale (λογικόν) da quella passionale-irrazionale (ἄλογον); per lo Stoico sarebbe la mente (ἡγεμονικόν) a subire una completa «deviazione e trasformazione» (τρεπόμενον καὶ μεταβάλλον), quando si trova in certi stati di alterazione: è la mente a farsi di volta in volta vizio o virtù (Sen. *Ira* 1.8: *adfectus et ratio in melius peiusque mutatio animi est*). La passione (πάθος) sarebbe perciò un principio razionale deviato, «corrotto e sfrenato» (λόγον πονηρὸν καὶ ἀκόλαστον), derivante da un giudizio erroneo, da un assenso che ha acquisito forza negativa: solo a condizione che il sentimento e l'istinto siano atti interni al λόγος, per Crisippo questo poteva conservarsi sano e forte, liberandosi da errori, ed estirpandone le radici, per conseguire l'ἀπάθεια e realizzare l'ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν. In antitesi a Crisippo, Panezio postula nell'ἡγεμονικόν una vita istintiva *autonoma* dell'ἄλογον rispetto al λόγος, avente la sua legittimazione dalla natura, ma da questa stessa natura destinato (assoggettandosi al λόγος) a ricevere direzione, misura e fine, dal momento che ordine e misura debbono regnare nei moti dell'animo. Su ciò, vd. Alesse 1994, 194–217; Alesse 1997, 257; Brennan 2003, 265–269; Pisani 2017, 2644.

709 Setaioli 2021, 127–144 riconosce in Posidonio, piuttosto che in Crisippo, la fonte principale per i primi 4 capitoli del *De ira* 2 di Seneca. Il filosofo medio-stoico, ritenuto più vicino alla teoria platonica dell'anima che non ai vetero-stoici (132), farebbe nascere la ὁρμή non da un giudizio della ragione, ma da una «facoltà passionale» autonoma, il παθητικόν: da qui deriverebbe l'*impetus* in Seneca (142–144), pur nell'oscillazione tra l'esigenza di sradicare l'ira (posizione crisippea) e quella di sottoporla al controllo razionale (posizione posidoniana).

710 Gell. 12.5.10 (*fr*. 84 = 111 van Straaten): ἀναλγησία *enim atque* ἀπάθεια [. . .] *iudicio Panaetii, gravis atque docti viri, inprobata abiectaque est*.

dell'oratore o la disposizione dell'uditorio; tra l'attore e il suo ruolo.[711] Aspetto visibile del καλόν/*honestum*, il *decorum* ciceroniano è la traduzione esteriore delle azioni virtuose dettate dalle altre tre *virtutes*, cioè *sapientia*, *iustitia* e *magnitudo animi*; ma al tempo stesso, in quanto specificamente coincidente con la *temperantia*, il *decorum* investe tutte le azioni umane come armonia derivante dal saldo controllo della ragione sugli istinti.[712] Sulla base di questa tensione dualistica tra *ratio* e *appetitus/appetitio*, frutto di una σωφροσύνη/*temperantia* che arriva a comprendere l'aspirazione naturale all'*ordo* e al *modus* (1.15: «ordine e misura» in ciò che si fa e si dice), Cicerone fa propria e rielabora la teoria paneziana delle quattro *personae*: «maschere» (πρόσωπα) che ogni uomo indossa, ovvero «ruoli» che è chiamato a rivestire nella vita quotidiana. Realizzare il *decorum* significa infatti (1.107–114), in primo luogo, assecondare la razionalità, che rende l'uomo superiore agli animali; secondariamente, valorizzare le specifiche attitudini individuali; la terza e la quarta *persona* (1.115–121) sono infine dovute, rispettivamente, all'imposizione delle circostanze (dunque, alla posizione sociale) e alla libera scelta personale.[713]

All'interno della molteplicità dei ruoli che il singolo assume nell'esperienza concreta, Panezio doveva dare particolare risalto alla seconda *persona*, concernente le doti, o propensioni alla virtù, che ciascun uomo riceve dalla natura. Lo conferma la sintonia tra la trattazione ciceroniana e la formula del τέλος che Clemente Alessandrino attribuisce a Panezio, il quale avrebbe "aggiornato" e perfe-

711 Sui tratti esteriori dell'eccellenza, con Dyck 1996, 242, cfr. Hom. *Il*. 104; *Od*. 8.172; Hes. *Th*. 92; l'accezione dell'«assomigliare» (Aesch. *Pers*. 247; Eur. *Alc*. 1121; *Bac*. 917) prepara il terreno a quella del «convenire», presente in Pind. *Isthm*. 5.16; Aesch. *Suppl*. 203; *Ag*. 941 (su cui vd. Sommerstein 2008, II, 109 n. 198); le occorrenze platoniche in Des Places 1964, XIV 2, 437, s.v. πρέπειν.

712 In certi eccessi di rigoroso autocontrollo, che arriva a ingabbiare la vita quotidiana in un fitto intreccio di obblighi reciproci e in minute prescrizioni da galateo, Narducci 1999b, 46–48, ha colto qualche affinità con la trattatistica cortigiana del Rinascimento, fermo restando che il codice di comportamento – desumibile da queste pagine del *De officiis* – non si applica a una ristretta casta nobiliare, ma viene notoriamente dal Nostro ritenuto valido per i ceti sociali da egemonizzare, alla ricerca del *consensus omnium bonorum* risalente alla *Pro Sestio*: aristocrazia, ordine equestre, possidenti italici (vd. 90 n. 66). Sugli atteggiamenti da iscrivere «sotto l'egida complessiva dell'*humanitas*», che caratterizza questo "galateo" ciceroniano, vd. Degl'Innocenti Pierini 2012, 214–218; Remer 2022, 204.

713 Sulla teoria delle *personae*, vd. Alesse 1994, 64–74; Jedan 2009, 145; 204 n. 16. Non è arbitrario valorizzare elementi comuni tra la sensibilità paneziana per la condotta morale dell'individuo e la centralità dell'agire umano in Aristotele, la cui etica non dipende più dalla contemplazione platonica delle essenze eterne (*Eth. Nic.* 2.1107a 28–33); sul πρέπον in Aristotele, vd. Dyck 1996, 240; Jedan 2009, 150; 205 nn. 38–40.

zionato la definizione di Crisippo[714] nel modo seguente: τὸ ζῆν κατὰ τὰς δεδομένας ἡμῖν ἐκ φύσεως ἀφορμάς.[715] In *Off.* 1.107 è appunto la varietà di queste «risorse dateci dalla natura» a motivare l'irriducibile diversità fra gli uomini: come infinite sono le differenze tra i corpi, così le *varietates* degli animi sono tali da non permettere che uno stesso comportamento possa valere per tutti. Da questo quadro emerge con chiarezza come a Cicerone non sfuggano la direzione e la qualità dell'approfondimento in senso anti-dottrinario che Panezio aveva condotto nei confronti di un aspetto essenziale della natura umana, trascurato dagli Stoici antichi: il Rodiese "dilatava" il concetto di generica conformità della vita umana alla φύσις, spostandolo sul piano della conformità a un λόγος naturale non più astrattamente concepito, ma "incorporato" nella struttura individuale del carattere. Questa sintesi innovativa, con la quale l'Arpinate si colloca in perfetta coerenza,[716] si era rivelata in grado di fare dell'uomo, rivitalizzato da una feconda vita emotiva, una creatura disponibile al mondo del bello, capace di realizzare una singolare fusione tra conoscenza razionale e sensibilità estetica.[717]

Il modello di Panezio viene notoriamente meno a Cicerone nella trattazione del conflitto tra l'*honestum* e l'*utile* (καλόν/συμφέρον), o, più esattamente, dell'"apparenza" di tale conflitto: il terzo libro del *De officiis*, riservato a questo tema, risente perciò di un impegnativo sforzo personale da parte del Nostro (*Off.* 3.34, *Marte suo*), per poter completare la sezione tralasciata dal Rodiese. Sulla base dell'assunto per cui ciò che *turpe plerumque haberi soleat* non risulta tale a un esame più attento, in 3.19 il Nostro pone la domanda retorica – con chiara allusione all'assassinio di Cesare da parte di Bruto – se si macchi di un delitto chi ha ucciso un tiranno, benché suo amico: di fatto, se il tirannicidio è giusto perché utile allo Stato, arrivando perfino a superare i sacri vincoli della parentela e del-

714 Clem. Al. *Strom.* 5.14 τὸ ἀκολουμένως τῇ φύσει ζῆν (= *SVF* 3.6; per la ben nota variante ὁμολογουμένως, cfr. *Comm. Bern. ad Lucan.* 2.380 = *SVF* 3.5).

715 *Strom.* 2.21 (*fr.* 53 Alesse = 96 van Straaten); vd. LSJ s.v. ἀφορμή, 292, 3.

716 In *Off.* 1.112, l'Uticense, dopo un'esistenza di *incredibilis gravitas*, consolidata da una *perpetua constantia*, preferì la morte «piuttosto che vedere il volto del tiranno» (*moriendum potius quam tyranni vultus aspiciendus fuit*); la successiva chiosa (1.125, *nihil est autem quod tam deceat, quam in omni re gerenda consilioque capiendo servare constantiam*) ribadisce come la *gravitas* e la *constantia* si accordino bene in Cicerone con la riflessione teorica di Panezio sul πρέπον/*decorum* (Schofield 2013a, 203).

717 La fusione è singolare, ma non senza precedenti: l'idea di unità tra ἀγαθόν e καλόν, di matrice platonica, sembra figurasse già nel suo maestro Antipatro: su Clem. Al. *Strom.* 5.14 (= *SVF. AT* 3.56), vd. Isnardi Parente 1993, 127.

l'amicizia, è spesso arduo sapersi regolare ogni volta che l'utile "sembrerà" contrastare con l'onesto.[718] In 3.30–31, dove il concetto di *utilitas rei publicae* coincide con quello di «giovamento» per la *hominum societas*, gli interessi dello Stato e della società civile si configurano come determinanti per la *iustitia* di un'azione, anche a costo di danneggiare una persona *iners* e *inutilis* a vantaggio di un *sapiens*, *bonus* e *fortis vir*.[719] Benché Cicerone non possa trovare in Panezio lo sviluppo di questo tema, egli ricava tuttavia, dalle risposte ai quesiti posti dal Περὶ τοῦ καθήκοντος di Ecatone, allievo del Rodiese, che l'*officium* debba essere comunque regolato sull'*utilitas*, non sull'*humanitas*.[720] L'impiego ciceroniano di termini come *sapiens* e *bonus* si rivela del resto necessario per sostenere la posizione stoica, una posizione messa in pericolo dalla separazione di virtù e utilità operata a suo tempo da Carneade: nel suo radicalismo anti-stoico, abbiamo rilevato come questi avesse fatto della *sapientia* (per bocca di Filo contro Lelio, nel terzo libro del *De re publica*) un'attitudine contraria alla *iustitia*.[721]

Quanto alle indubbie affinità tematiche, riscontrate da Emilio Gabba, tra il *De officiis* e le coeve *Philippicae* (settembre 44–aprile 43),[722] in alcune di queste ora-

718 In 3.46, la distruzione di Corinto, dovuta a un'*apparenza* di utilità, sarebbe ingiusta, perché inutile e immotivata.

719 Gabba 1979, 12,3 avvicina *Off*. 3.30–31 all'impetuoso richiamo, risalente al marzo del 43, di *Phil*. 11.28: *qua lege, quo iure? Eo, quod Iuppiter ipse sanxit, ut omnia, quae rei publicae salutaria essent, legitima et iusta haberentur*. Il riferimento alla *iustitia* di tutto ciò che concorre al beneficio dello Stato accomuna il *De Officiis* alla coeva seconda *Philippica*: se in *Off*. 3.43 l'amicizia non giustifica il compimento di alcunché *contra rem publicam neque contra ius iurandum ac fidem*, in *Phil*. 2.27 Cicerone chiede gratitudine per chi *libertatem populi Romani unius amicitiae praeposuit*, avendo da sempre messo la propria *auctoritas* al servizio della *caritas* verso lo Stato. Per le analogie tra le valutazioni sul potere assoluto nel *De officiis* e l'enfasi anti-tirannica della seconda *Filippica* (specialmente 2.92; 108; 212), vd. Steel 2022, 68–69.

720 Ecco alcuni dei casi esemplari proposti in *Off*. 3.89–90: un *bonus vir* non manterrà la servitù in periodo di carestia; se c'è da scegliere, si getterà in mare un *servulus vilis*, non certo un *equus pretiosus*; tra due naufraghi, uno *stultus* e un *sapiens*, è il secondo che si deve salvare.

721 La riduzione della *sapientia* a ingiustizia rimanda a Platone: da una parte, Trasimaco (Pl. *Resp*. 1.348c 12–d2) definiva l'ingiustizia εὐβουλία, «avvedutezza, saggezza»; dall'altra, Callicle (*Grg*. 490a 6–8; b 4–7) esprimeva l'idea complementare che σώφρον equivalga a ἠλίθιος, «stolto». Su tali basi, l'opposizione della sapienza alla giustizia, e in genere alla virtù, era sostanzialmente rivolta da Carneade contro la definizione intellettualistica, da parte degli Stoici, dell'ἀρετή come ἐπιστήμη, come un «sapere» (Alesse 1994, 110). Si consideri, tuttavia, che già Aristotele sottoponeva a critica l'equazione socratica di ἀρετή ed ἐπιστήμη, quando ricordava che «ciò che serve agli uomini consiste nell'uso e nella pratica, non nella sola conoscenza di esso»; oppure, che essi «non sono ricchi in virtù della conoscenza della ricchezza, ma per il fatto di possederne molta» (Iambl. *Comm. math*. 26, 79 Festa = *fr*. 5 Ross, con Alesse 2000, 243–249).

722 Per la cronologia, vd. Malaspina/Marinone 2004, 236; 255. Sulla base delle conclusioni di Büchner 1964, 440–443, riguardo al *De officiis* (l'attacco a Cesare come centro nevralgico in 1.26;

zioni deliberative Cicerone recupera una *virtus* dalla collaudata impronta politico-militare. Se in *Phil.* 3.34 il popolo romano è chiamato ad affrontare il rischio della *dominatio* di Antonio, che si profila *ignominiosa* e *flagitiosa*, in 4.13 i Romani sono spronati a rendersi degni eredi dei *maiores*:

> crudelitatem mortis et dedecus virtus propulsare solet, quae propria est Romani generis et seminis. Hanc retinete, quaeso, quam vobis tamquam hereditatem maiores vestri reliquerunt. Nam cum alia omnia falsa, incerta sint, caduca, mobilia, virtus est una altissimis defixa radicibus; quae numquam vi ulla labefactari potest, numquam demoveri loco. Hac uirtute maiores vestri primum universam Italiam devicerunt, deinde Karthaginem exciderunt, Numantiam euerterunt, potentissimos reges, bellicissimas gentes in dicionem huius imperii redegerunt.
>
> la crudeltà e il disonore della morte vengono abitualmente tenuti ben lontani dal coraggio, qualità connaturata nell'origine e nella stirpe dei Romani. Tenete come punto di riferimento, ve ne prego, questo coraggio, che avete ricevuto in eredità dai vostri antenati. Infatti, mentre tutte le altre cose sono false, incerte, transitorie ed effimere, il coraggio è l'unica dote piantata su radici solidissime: esso da nessuna forza può esser mai fatto vacillare, né mai scacciato dalla sua sede naturale. Grazie a questo coraggio, i vostri antenati hanno dapprima conquistato l'Italia intera, poi hanno distrutto Cartagine, rovesciato Numanzia dalle fondamenta, e sottomesso a questo nostro impero potentissimi re e popoli oltremodo bellicosi.

Mentre Gesine Manuwald non esclude nel passo un'allusione a Demostene,[723] Myles McDonnell vi legge una conferma dell'accezione della *virtus* (che ricorre ben tre volte) come «manliness», grazie alla quale la «Roman supremacy had been built».[724] Nel *certamen* con un nemico sleale ed efferato come Antonio (*Phil.* 4.14), Cicerone rivive davanti ai *Quirites* la propria lotta contro Catilina, che fu battuto in virtù della *diligentia* personale, ma soprattutto dell'*auctoritas* senatoria (*vestro studio et virtute*); lo stesso esito auspica possa avere l'imminente scontro col successore di Cesare, *felicitate et virtute exercituum ducumque vestrorum* (4.15).[725]

43; 2.23; 27–29; 84; 3.83), è riconoscibile una linea di continuità con l'avversione etico-politica contro Antonio nelle *Philippicae*: il potere personale e le troppo accentuate spinte individualistiche, opponendosi a ogni ideale di *iustitia* e all'*utile* della *res publica*, risultano intollerabili per la classe dirigente – per quanto "rigenerata" – di quel regime «oligarchico-senatorio» (Gabba 1979, 124) a cui l'Arpinate guarda con favore.

723 Dem. *De cor.* 97, con Manuwald 2007, II, 525–526.un

724 McDonnell 2006, 3.

725 L'obiettivo ciceroniano, di suscitare riprovazione e sdegno nei confronti di Antonio, è perseguito e raggiunto in sintonia con la definizione di *indignatio* in *Inv.* 1.100, *oratio per quam conficitur ut in aliquem hominem magnum odium aut in rem gravis offensio concitetur*; in 1.101 l'*auctoritas* del Senato (tra le categorie implicate in questo tipo di *oratio*) costituisce il *primus locus* dei 15

Nella quinta *Filippica* (gennaio 43), il Nostro si oppone con veemenza all'invio di un'ambasceria ad Antonio (che sta assediando Decimo Bruto a Modena),[726] poiché questa proposta smentirebbe la decisione, già assunta, di fermare con un esercito il futuro triumviro (5.4): *Utrum hoc est confirmare militum animos an debilitare virtutem?*[727] Nella stessa orazione, il totale appoggio all'astro nascente Ottaviano è motivato da Cicerone per contrasto col *pater* Cesare, contro la cui aspirazione *ad opes suas amplificandas* il Senato ebbe a suo tempo buon gioco (5.49), dal momento che *virtus liberi populi ferre non posset* la sua demagogia e la mancanza di rispetto per le istituzioni.[728] Anche il padre di Q. Fufio Caleno, partigiano di Antonio e subdolo mediatore nell'ambasceria avversata da Cicerone, era solito elogiare Scipione Nasica, uccisore di Tiberio Gracco, per aver dato prova delle doti richieste a un cittadino responsabile, in una situazione d'emergenza per lo Stato (8.13): *eius virtute, consilio, magnitudine animi liberatam rem publicam arbitrabatur*.[729] Un panorama più variegato offre *Phil.* 10. Nel groviglio delle assegnazioni di governo alle province, Cicerone esalta il coraggio militare di Marco Bruto (11, *quae celeritas illa Bruti, quae cura, quae virtus!*), appoggiando la conferma della sua nomina per la Macedonia, ma non prima di averne celebrato l'integrità morale (9, *posteaquam vos ad libertatem sensit erectos, praesidia vestrae libertati paravit*). A proposito di questa connotazione della *virtus* di Bruto, non meno etica che militare, Jon Hall ha ben osservato come la rettitudine morale di personalità non comuni acquisti un rilievo del tutto particolare in occasione di una guerra civile, quando si presenta labile il confine tra atti costituzionali e forzature più o meno disinvolte della legalità, per non parlare di aperte violazioni.[730]

Di respiro altrettanto ampio si presentano le ultime due orazioni, dove le occorrenze di *virtus* non appaiono circoscritte alla sfera militare. In *Phil.* 13.6, l'abbinamento di *fortitudo* e *sapientia* prepara il terreno alla lode della *libertas* come bene assoluto, da anteporre alle *fortunae* e alla *res familiaris*; inoltre, se in 13.30 viene ancora una volta celebrato il carattere "totalizzante" della *virtus* di Catone

che servono a suscitare tale *indignatio*: dobbiamo questa opportuna segnalazione a Veronica Revello, per *litteras* (10 luglio 2025).

726 Su questi eventi, vd. Clemente 1981, 219.

727 Eisenhut 1973, 70, intende qui *virtus* «im (alt)römischen Sinne als "tapferer Mut"», e richiama opportunamente *Phil.* 7.5, *bonorum spem virtutemque debilites*.

728 Sull'elogio di Ottaviano, a breve distanza da quello di M. Emilio Lepido in 5.40–41, vd. Hall 2002, 296.

729 Su questo passo, vd. Manuwald 2007, II, 961. Diversamente, all'insigne giurista e oratore Ser. Sulpicio Rufo (Cic. *Brut.* 151), morto di malattia durante quella stessa missione diplomatica, Cicerone riconosce in *Phil.* 9.9 una *virtus* di ben più ampia rilevanza, impregnata di idealità eticopolitiche fuori del comune.

730 Hall 2002, 295.

Uticense (*qui vero praetorii? Quorum princeps M. Cato idemque omnium gentium virtute princeps*), in 13.44 la *memorabilis ac divina virtus* di L. Munazio Planco, oppositore di Antonio, «infonde splendore allo Stato»: *lucem adfert rei publicae*. Nell'ultima orazione, la forza d'animo e l'energia del console Aulo Irzio, alimentate dalla fiducia nella vittoria, sono sottolineate perché operano in un uomo dalla salute gravemente cagionevole (14.4, *cuius inbecillitatem valetudinis animi virtus et spes victoriae confirmavit*): con appassionata coerenza, Cicerone propone un'*ara Virtutis* in onore dei soldati che moriranno in battaglia; un altare *ad memoriam aeternitatis*, nell'orgogliosa consapevolezza che si tratta del *mortis genus pulcherrimum* (14.34).

3.6 Filosofia come forma di vita o come dottrina?

Non solo quando riconduce i tratti della morale romana alla *virtus* come «Mannsein»,[731] ma anche quando riadatta il canone delle quattro ἀρεταί platonico-stoiche, Cicerone opera scelte interessanti. L'analisi di alcune orazioni (tra cui quelle deliberative di pronunciato carattere politico-militare, come la *Pro lege Manilia*, la *Pro Balbo* e, in una certa misura, le *Philippicae*) ci ha indotto a non circoscrivere la disamina ai prevedibili effetti di una virtù come eccellenza virile e come coraggio militare.[732] D'altra parte, specialmente nello studio dei dialoghi politici e degli scritti retorici e filosofici, da cui ci attendevamo riferimenti univoci di *virtus/virtutes* al modello ἀρετή/ ἀρεταί, si è viceversa delineata in molti casi una *virtus* onnicomprensiva, che avvolge i richiami all'etica greca entro un robusto alone di "romanità". È naturale che questa patina romanizzante (una velatura che coincide in parte con ciò che Karl Büchner considerava «altrömisch»)[733] non ci abbia impedito comunque di cogliere in filigrana lo schema delle quattro virtù canoniche e delle loro varianti, o perlomeno il loro spirito di fondo.[734] Non è un caso che in *Tusc*. 2.43 il riferimento alle *rectae animi affectiones*, di netta ascendenza stoica, faccia da sfondo alla connessione etimologica *ex viro virtus* e alla

731 Büchner 1962, 2.

732 L'Arpinate si sofferma infatti sulle doti non solo militari, ma anche etiche di personaggi eminenti, come Scipione Emiliano, Pompeo, Catone, Milone; ma apprezza anche personalità politicamente meno autorevoli, come Pisone, Bruto e Planco. Per l'Emiliano, cfr. *Verr*. 2.4.81; *Inv*. 1.5; *Cat*. 4.21; per Pompeo, *Leg. Man*. 29; *Sest*. 67; *Balb*. 6; 9–16; Catone Uticense è oggetto di sconfinata ammirazione: *Mur*. 60; *Sest*. 60; *Phil*. 13.30; per Milone: *Sest*. 67; *Mil*. 93–95. Per Pisone, cfr. *Brut*. 272; per Bruto, *Brut*. 331; *Phil*. 10.9–11; per Planco, *Phil*. 13.44.

733 Büchner 1962, 12–13.

734 Scegliamo i passi più rappresentativi tra quelli esaminati: *Leg. Man*. 29; 36; 64; *Cat*. 2.25; *Sest*. 60; *De or*. 2.67; *Rep*. 1.12; *Fin*. 3.75; *Tusc*. 1.2; *Off*. 1.15; 1.112.

sottolineatura della *fortitudo* come prerogativa del *vir*, dunque come *virtus* per eccellenza:[735] la capacità di assolvere il duplice *munus*, disprezzare la morte e il dolore, appare qui senz'altro da riferire a una tradizione di valori riconducibile alla romana «manliness».[736]

Si è dunque rivelata ingannevole l'aspettativa su cui Myles McDonnell fonda l'idea di una frattura tra carattere "marziale" ed "etico" della *virtus*,[737] proprio perché frequenti e significative sono risultate in Cicerone le modalità di interazione semantica tra quei caratteri: l'interscambio tra le due tipologie ha perciò reso poco remunerativa l'insistenza su una netta demarcazione tra i due ambiti.[738] Viene da chiedersi se questa dicotomia tra le due tipologie di *virtus* abbia un reale fondamento esegetico: è la nota riserva mossa da Robert Kaster alla tesi di fondo dello stesso McDonnell.[739] Sulla base di queste considerazioni, per la nostra specifica indagine crediamo opportuno riproporrre e mettere a fuoco gli spunti più notevoli del trattamento ciceroniano della *virtus*, esplorandone la portata – per ciascuna delle cinque unità temporali presentate in apertura[740] – attraverso significativi orientamenti della critica. In via preliminare, la divisione in se-

735 La percezione di *virtus* come «forza d'animo», romanamente connotata, non viene meno neppure nel contesto di *Tusc*. 4.53, con le definizioni di ἀνδρεία/*fortitudo* in Sfero e Crisippo (116).

736 McDonnell 2006, 25 e nn. 37–38. Eisenhut 1973, 68, fa notare che la preferenza ciceroniana per il plurale *fortitudines*, nell'accezione di «singoli atti di coraggio» in ambito militare (*Off*. 1.78: *sunt igitur domesticae fortitudines non inferiores militaribus*), potrebbe implicare una consapevole distinzione rispetto al valore etico di *virtutes* come «qualità morali», calzante trasposizione delle ἀρεταί filosofiche.

737 McDonnell 2006, 9: «one traditionally Roman and essentially martial in nature, the other Greek-influenced and primarily ethical». Questo contrasto figura già in MacKendrick 1995, 216 e *passim*, il quale raggruppa a fini pratici le figure retoriche delle orazioni ciceroniane, distinguendo la «morality» dalla dimensione «military».

738 Più di ottant'anni fa, Karl Büchner (1962, 12: ed. originale del 1939) auspicava un'investigazione «mirata» sulla *virtus* ciceroniana («Es ist Aufgabe einer eigenen Betrachtung, zu prüfen, wo bei Cicero die altrömische *virtus* durch das Griechische umgewandelt wird»): ci sembra di poter dire che gli esempi di questa «trasformazione» ciceroniana della *virtus*, proposti dalla nostra analisi, vadano proprio nel senso di un accantonamento della rigida polarità "marziale/etica", riflesso di una presunta dicotomia tra virtù platonico-stoica e virtù romana arcaica.

739 Su McDonnell 2006, vd. 70 n. 338. Lo schema interpretativo di McDonnell risulta artificioso anche nel caso specifico di Cicerone; viceversa, esso appare forse meglio adattabile alla presenza della *virtus* che lo studioso analizza nel Sallustio delle monografie: il valore "etico" tende infatti in entrambe a caratterizzare (con rare eccezioni) prologhi, digressioni e discorsi; mentre quello "marziale" prevale nelle sezioni narrative e in quelle parti, dei prologhi e dei discorsi, che riguardano la storia di Roma antica (McDonnell 2006, 356–384).

740 Vd. 89.

zioni temporali ha potuto evitare il rischio di ordinare le testimonianze ciceroniane secondo un modello di "perfezionamento" nel tempo del concetto di *virtus*.[741] In questo senso, per scongiurare il pericolo di una disposizione in chiave "evolutiva", annoveriamo alcuni esempi interessanti: il recupero della *virtus* "marziale" nelle tarde *Philippicae*; il ricorrere pressoché invariato, a distanza di anni, tra la *Pro lege Manilia* e il *De oratore*, di gran parte delle virtù derivate dalle quattro canoniche (*amicitia*, *fides*, *humanitas*, *liberalitas*, *officium*, *pietas*); la brusca virata delle *Tusculanae*, rispetto al *De finibus*, nella direzione (che chiameremmo "regressiva") di una *virtus* vetero-stoica. Abbiamo potuto così accompagnare diversi momenti cruciali della biografia ciceroniana, calibrando le articolate percezioni di *virtus* e di *honestum*/*honestas* sul variare delle circostanze storiche e delle vicissitudini personali.

1. (66–63 a.C.) L'interscambio tra i due discussi ambiti della *virtus* ("marziale" ed "etico") è emerso nella ricorrente autocelebrazione ciceroniana, attraverso l'immagine della «self-promotion» ben sottolineata da Giuseppe La Bua.[742] Il Nostro, rivendicando il proprio ruolo di difensore dello Stato contro Catilina, e poi contro Antonio, mette a punto una personale ideologia costruita sulle benemerenze civili e militari, acquisite *virtute non casu*,[743] in qualità di *consul togatus*: con tutto se stesso ha cercato di porre rimedio – riuscendo perlomeno a ritardarne gli effetti – alla crisi delle istituzioni repubblicane, minacciate da brama di potere, corruzione e trame sovversive, ingaggiando un *domesticum bellum* contro *luxuria*, *amentia*, *scelus*.[744] Abbiamo rilevato come questa rigorosa linea di condotta possa coesistere, senza esserne invalidata, con l'amabile presa in giro della *virtus* di Catone Uticense nella *Pro Murena*,[745] un'orazione con cui Cicerone comincia a dar forma a un modello etico più flessibile nella vita pratica, per mitigare, nel rispetto del *mos maiorum*, l'anacronistico rigorismo stoico e per smussare le spigolosità del profilo «iperbolico» del saggio.[746] Di fatto, al di fuori della giocosa leggerezza della *Pro Murena*, questa esigenza di attenuazione della morale quiritaria si riaffaccia nella rilettura ciceroniana in chiave filosofica della dolorosa esperienza

741 Vd. 88 n. 450.

742 La Bua 2019, 106–107; sui *genera vitiorum* dell'esercito di Catilina, 257.

743 Cic. *Cat.* 3.29.

744 Cic. *Cat*. 2.9–11; 25; 3.26; 29; 4.21–22.

745 In *Fin.* 4.74 Cicerone chiarirà che il pubblico a cui si rivolgeva nella *Pro Murena* (dove Catone sosteneva l'accusa) non è quello del *De finibus* (Wisse 2002, 331).

746 De Luise/Farinetti 2014, 100. Non si dovrà tuttavia insistere troppo su questo: Ermanno Malaspina fa cortesemente osservare che il fine pratico e «avvocatesco» di Cicerone sia comunque preminente su tentativi di trovare una «logica evolutiva a livello filosofico».

dell'esilio: una rilettura che, rigettando l'irragionevole idea stoica del "saggio felice tra i tormenti",[747] gli permette di conciliare sul piano etico la tradizione accademica con quella peripatetica, e di giustificare la propria reazione non stoica alle avversità. L'Arpinate non si limita infatti a riconoscere nell'aristotelismo la tesi secondo cui la felicità è impossibile senza beni esterni;[748] ma riprende, specialmente dalla tradizione dell'Accademia scettica, quel *communis naturae sensus* in grado di guidare le azioni umane e di arricchirle di esperienze vive, senza relegare tra gli *indifferentia* il male e il bene che incontriamo nel corso della vita.[749] Una *sapientia* che ripudia con insensibilità il *dolor* (*Dom*. 97) risponde, come osserva Giancarlo Mazzoli, al modello «scoraggiante e irraggiungibile»[750] del saggio ideale, e dunque non costituisce una compiuta realizzazione della *virtus*, duttile e dinamica proprio nella sua riconosciuta fragilità.

2. (57–56 a.C.) Dopo l'esilio, abbiamo chiarito come il clima di violenza instaurato dal potere di Clodio torni a rendere funzionale un riadattamento della *virtus* ai drammatici eventi, inducendo Cicerone all'appassionata esaltazione dell'*integritas*, della *gravitas* e della *magnitudo animi* dell'Uticense, ma questa volta senza irrisione umoristica (*Sest*. 60);[751] è altrettanto logico che questa rivitalizzazione della *virtus* etico-militare contraddistingua la nuova prospettiva politica del *consensus omnium bonorum*, a partire dal 56, come superamento dei limiti ideologici della *concordia ordinum*.[752] Abbiamo infatti osservato come il Nostro, espandendo l'accezione socio-politica del concetto di *optimates*, giunga a tratteggiare un'inedita *nobilitas* del merito, acquisita *ingenio ac virtute* (*Sest*. 136), e non più circoscritta ai ceti aristocratico ed equestre:[753] essa saprà sprigionare

747 Per l'esame di un passo come Cic. *Fin*. 3.42, *eorum autem qui dolorem in malis non habent ratio certe cogit ut in omnibus tormentis conservetur beata vita sapienti*, vd. Isnardi Parente 1994, 1248; per gli Stoici il dolore, al pari di ogni contingenza materiale, non è un male che possa colpire il *sapiens*: vd. Brennan 2003, 270.

748 Arist. *Eth. Nic*. 1.1098a 31–1099b 8; *Rhet*. 1.1360b 5–1362a 14. Per gli Stoici non c'è spazio per passioni intermedie tra virtù e vizio (Vegetti 2010, 232; 241).

749 Sugli *indifferentia* in Cicerone, vd. Brennan 2003, 280–281; Woolf 2022, 173–177; Atkins 2022, 242 n. 31.

750 Mazzoli 2020, 92.

751 Vd. 96–97.

752 Vd. 100 n. 504.

753 In *Fam*. 3.7.5, ad Ap. Claudio Pulcro, si è potuto notare come risulti ancora operante, qualche anno dopo (50 a.C.), la rivendicazione orgogliosa di una nobiltà (*ornamenta virtutis*) costruita da un *homo novus* con impegno e merito: vd. 103; 107–108.

l'energia di tutti i *boni* in grado di difendere la *res publica*, la quale garantirà loro una *virtutis gloriam sempiternam*.[754]

In ogni caso, ribadiamo[755] che al modificarsi delle circostanze storiche e delle vicissitudini personali tende a soggiacere la pervicace ricerca ciceroniana di una morale più duttile di quella stoica, basata su una *virtus* «monolitica e individualistica»,[756] e dunque incapace, nella sua stravagante astrattezza, di apprezzare l'esistenza in tutta la sua ricchezza e varietà.[757] È un fatto che, nelle oscillazioni ciceroniane nei confronti dello stoicismo, l'ammirazione per la forza d'animo dei suoi seguaci (l'Uticense *in primis*) si alterni con la sfiducia in una dottrina avvertita come troppo lontana dal *communis sensus*. Con questa premessa, il recupero di una *virtus* "marziale", finalizzato al sostegno dello Stato, non impedisce che nel medesimo arco temporale, ma dalla diversa angolazione della *Pro Caelio*, l'Arpinate si proponga di ridimensionare certa enfasi rigoristica sul coraggio virile, sulla disciplina civica e sulla condotta morale. Quando, infatti, si sofferma sull'educazione dei giovani (*Cael.* 39–42), da abilissimo avvocato che difende il suo cliente in tribunale, Cicerone ravvisa nell'intransigente etica stoica una *severitas* accostabile a quella dell'antico *mos maiorum*, capace – come tale – di compenetrare le *virtutes* dei grandi eroi di Roma, ma i cui *exempla*, pur gloriosi e ammirevoli, sono passati ormai di moda perfino nei libri.[758] In questo biennio-chiave, dunque, non sembra emergere una sovrapposizione di connotati "etici" e "marziali, bensì la compresenza tra la sublime *gravitas* di una virtù stoica, rigorosa e funzionale alla repressione dei tentativi sediziosi degli *inprobi* (*Pro Sestio*), e la ricerca di un'etica che renda più praticabile l'ideale di servizio allo Stato, recuperando alla causa dei *boni* frange giovanili disorientate ed esuberanti (*Pro Caelio*).

3. (55–49 a.C.) Nel *De oratore*, in concomitanza con l'ampliamento semantico di *virtus* per coinvolgere l'ambito della retorica (la *virtus dicendi* viene modellata sull'aristotelica λέξεως ἀρετή),[759] abbiamo accompagnato Cicerone nel graduale adattamento delle virtù cardinali platonico-stoiche alla riflessione morale romana. Come soggetto per le orazioni deliberative, la virtù era affiorata nel *De inventione*, già allora articolandosi nella quadripartizione canonica che si sarebbe

754 *Sest.* 143.
755 Vd. 153.
756 Degl'Innocenti Pierini 2012, 214.
757 Cic. *Dom.* 97; *Cael.* 41, con Narducci 2004, 109 n. 38.
758 Austin 1960, 103; Kaster 2006, 387.
759 Calco dell'uso già greco, il sintagma figura fin da *Inv.* 2.157; 159–165.

stabilizzata nel tempo: *prudentia*, *iustitia*, *fortitudo*, *temperantia*;[760] in tale veste, essa aveva alimentato l'autolegittimazione del Nostro (*Verr*. 2.4.81) come epigono della politica scipionica a vantaggio dei Siciliani;[761] e aveva costituito l'ossatura dei riferimenti all'etica greca su cui Cicerone veniva misurando la propria trasposizione in termini romani. Col *De oratore*, il sistema delle virtù cardinali arriva ad estendersi alle qualità da esse derivate (dalla *liberalitas* alla *fides*), appartenenti al vocabolario latino dei rapporti politici e clientelari (*De or*. 2.67):[762] qualità etiche che fino ad allora – osservava Werner Eisenhut – non erano state accreditate a Roma del titolo di *virtutes*.[763] Cicerone auspica, per bocca di Crasso (*De or*. 3.56–90), che nella formazione del perfetto oratore sia assegnato un posto decisivo alla dottrina greca,[764] in particolare alla filosofia morale: la *probitas* e la *prudentia* faranno di lui la vera guida per una collettività prostrata e dilaniata da conflitti.[765]

Giuseppe Cambiano ha ben rilevato come questa «filosofia nei fatti», in quanto prassi e modo di vita, fosse un «tratto costitutivo» della tradizione romana, poiché Roma si era dotata a suo tempo di leggi e istituzioni di assoluta eccellenza (*Rep*. 1.3, *publico iure et moribus*), e lo aveva fatto *ben prima* che si ponesse un problema di compatibilità tra la filosofia greca, in quanto edificio dottrinale, e la cultura romana.[766] La filosofia, come forma di vita sociale, aveva trovato a Roma la sua realizzazione sul piano delle istituzioni giuridiche, dando contorni nuovi alla collocazione della *virtus*. Così, nel *De re publica* (dove fin da 1.1–2 la *virtus* etico-politica di Catone censore è posta all'apice di una galleria di grandi comandanti romani), una significativa enfasi è posta proprio sul fatto che Roma non aveva dovuto aspettare la filosofia greca per dare vita a manifestazioni assai notevoli di *virtutes*. Niente di quanto *recte honesteque dicatur* è stato detto dai filosofi greci, che non sia *partum confirmatumque* dai giuristi romani, i quali hanno dato forma alle doti etiche su cui poggia lo Stato (*Rep*. 1.2): *pietas*, *religio*,

760 *Inv*. 2.159: *nam virtus est animi habitus naturae modo atque rationi consentaneus. Quamobrem omnibus eius partibus cognitis tota vis erit simplicis honestatis considerata.*

761 Vd. 91.

762 Vd. 105.

763 Eisenhut 1973, 61: «die man bisher nicht mit *virtutes* bezeichnete».

764 Benché si tratti di una dottrina *transmarina* e *adventicia*: *De or*. 3.135; *Rep*. 3.5.

765 Vd. 106 e n. 534.

766 L'interesse dell'aristocrazia romana per la cultura ellenistica risale a ben prima dell'espansione romana in Oriente: per l'atteggiamento di Catone il censore verso la Grecia, vd. Gruen 1992, 52–83. Cambiano 2012, 234, menziona il rapporto dell'Emiliano e dei suoi amici (L. Furio Filo, Gaio Lelio) con Greci di profonda cultura, come Carneade, Critolao e Diogene (*De or*. 2.154–155).

iustitia, *fides*, *aequitas*, *pudor*, *continentia*, *fuga turpitudinis*, *adpetentia laudis et honestatis*.[767] In questo volgere di anni, sembra che lo schema quadripartito delle virtù stoiche venga "riplasmato" da Cicerone proprio alla luce dell'etica civile romana. Attribuendo per primo il nome di *virtutes* ai valori fondanti, di cui Roma si è dotata prima dell'impatto di ἀρετή sulla società e sulla cultura, l'Arpinate ha dato infatti l'impressione di "addomesticare" la pregnanza del sistema etico greco, spostando sul terreno etico-pratico questo soggetto retorico, particolarmente indicato per le orazioni deliberative, per potervi includere *virtutes* di "nuovo conio" (*De or*. 2.67: *aequitas*; *amicitia*; *fides*; *liberalitas*; *officium*; *pietas*).

4. (46–45 a.C.) Nel periodo di composizione del *De finibus* e delle *Tusculanae* (maggio-agosto 45), di pari passo con la maturazione degli interessi epistemologici culminante negli *Academici libri*, Cicerone mette a punto i suoi intendimenti di traduttore. Rivendicando la superiorità romana su quella greca per la *verborum copia* (*Fin*. 3.5),[768] ma ricorrendo, se necessario, a neologismi o alla traslitterazione di termini tecnici (3.15), il Nostro mira a portare a perfezione la filosofia greca (che poteva vantare non più che una priorità temporale rispetto a Roma), a conferma del convincimento per cui la filosofia trova proprio a Roma la sua attuazione sul piano etico e politico.[769] La traduzione consente all'Arpinate di stabilire un'autentica connessione con i modelli filosofici greci.[770] Per operare questo "trasferimento" dalla dottrina greca a quella romana,[771] ci è sembrato che svolgano un ruolo decisivo due fattori concomitanti: da un lato, la capacità di guardare, con la competenza di un intellettuale bilingue, alle opere teoretiche del pen-

767 Sulle *virtutes* di *Rep*. 1.2, vd. Schofield 2013a, 200.

768 Anche Cic. *Fin*. 1.9, *Latinam linguam non modo non inopem* [. . .] *sed locupletiorem*, segna la distanza dalla *patrii sermonis egestas* lamentata da Lucrezio (1.139; 832; 3.260); viceversa, nello sforzo "puristico" di evitare il grecismo, Cicerone non si comporta diversamente dal poeta della natura. Ai complimenti di Attico per la resa latina dei termini greci, il Nostro risponde (*Att*. 12.52.3): ἀπόγραφα *sunt, minore labore fiunt; verba tantum adfero, quibus abundo*.

769 E questo nell'auspicio (*Tusc*. 2.5) di strappare *Graeciae languenti* la gloria del primato in tale genere di studi, trasportandolo a Roma (*transferant in hanc urbem*): Citroni 2003, 157–165; Cambiano 2012, 236–237.

770 Cicerone, che non si sente mai un semplice *interpres* (*Tusc*. 3.41), intende esercitare il suo *iudicium* in qualità di «tutore, guardiano» (*Fin*. 1.6, *tuemur ea quae dicta sunt ab iis quos probamus*): una funzione che richiama, attraverso la nota immagine del *tutor et procurator* dello Stato in *Rep*. 2.51, i concetti di rispetto e di responsabilità, trasferiti in questo caso dalla *res publica* (ormai al tramonto) ai testi greci da selezionare e tradurre (Lévy 2022, 76).

771 In età repubblicana, come noto (Traina 1970, 8), l'equivalente di «tradurre» era *vertere* (Plaut. *As*. 11; Cic. *Fin*. 1.7; *Tusc*. 2.26, *verti enim multa de Graecis*; Liv. 25.39.12); *translatio* figurerà in Quint. *Inst*. 1.4.18 (ma cfr. già Cic. *Fin*. 1.7, *si ad eorum* [= *civium*] *cognitionem divina illa ingenia transferrem*).

siero greco, che «ad ogni parola attestavano un'intensa preparazione secolare»;[772] dall'altro, la messa a frutto delle risorse linguistiche del proprio tempo, per potervi cogliere (riservandosi il proprio giudizio, apportando modifiche al testo greco, inserendo *exempla* romani) risonanze con idee e movimenti concettuali delle fonti filosofiche greche selezionate.

Questa tenace sperimentazione lessicale si accentua non per caso in un periodo cruciale della biografia politica di Cicerone, quando alla resistenza anticesariana fanno da sfondo l'avvilimento e l'angoscia: è un presupposto che prepara il terreno alle *Tusculanae*. Venuto meno l'esile legame tra certo scetticismo di tradizione accademico-peripatetica e un atteggiamento flessibile nella vita pratica,[773] (e concluso con la ben nota aporia etica e conoscitiva il percorso del *De finibus*),[774] matura in Cicerone un'esigenza di stabilità e di conforto per le sofferenze: in questo senso, la convinzione che le passioni debbano essere dominate dalla ragione comporta la necessità di un recupero del rigorismo vetero-stoico.[775] In parallelo, tuttavia, l'Arpinate non desiste dal proposito di continuare la sua battaglia etico-culturale per la "rigenerazione" dello Stato: condotta mediante una profonda riflessione sui valori dell'esistenza individuale e della convivenza, forgiati dal pensiero greco, quest'ultima sfida consente a Cicerone di ampliare la propria cerchia di lettori, sul cui profilo hanno recentemente richiamato l'attenzione Charles Brittain e Peter Osorio.[776]

È perciò comprensibile che la rilevanza data nelle *Tusculanae* alla *fortitudo* e alla *temperantia* rifletta il ruolo svolto dalla *virtus* in questo nuovo orizzonte ideologico, nella cornice del processo che Carlos Lévy considera – riteniamo a ragione – una «romanization of greek words and values»,[777] della quale non mancano ben note conferme. Da una parte, *Tusc*. 2.43 esalta la resa di ἀρετή attraverso il legame tra *virtus* e *fortitudo* (un legame così stretto da divenire iden-

772 Pohlenz 1970, 16.

773 Un legame lasciato intravedere fin dalla *Pro Murena*: Narducci 1997b, 189; 206–207; 211.

774 Vd. 123–124.

775 L'indifferenza dell'animo alle cose esterne e l'autarchia della *virtus ad beate vivendum* (*Tusc*. 5.1) implicano, con la svalutazione dell'esistenza e l'opzione per una vita contemplativa, lo sbocco in una sapienza fine a se stessa, in attesa della morte come liberazione: sull'integrazione tra naturalismo stoico e trascendenza platonica, vd. Lévy 1992, 489; sull'*insatiabile gaudium* del *sapiens*, la cui *virtus* si identifica con una natura pervasa dal divino (*Tusc*. 5.71), vd. 119–120.

776 Per Brittain/Osorio 2022, 34, un pubblico ristretto, che intenda impegnarsi totalmente in un'indagine filosofica *non più* sentita come auto-intrattenimento, potrà includere anche adepti della cerchia di Antioco, la cui controversa adesione alla dottrina stoica può farne, in quanto potenziali interlocutori polemici, dei lettori ideali.

777 Lévy 2022, 82.

tità); dall'altra, una *robusta et stabilis fortitudo* permette di disprezzare le vicende umane e rende *patibiles et dolores et labores* in 4.51, realizzando una padronanza interiore che dà un'impronta tutta romana alla definizione crisippea di ἀνδρεία.[778]

5. (44–43 a.C.) Non è senza significato che la composizione del *De officiis* (ultimi mesi del 44) coincida con una ripresa autorevole del controllo del Senato, da parte di Cicerone, proprio nel momento in cui dallo scontro finale contro Antonio dipende la sopravvivenza di una *res publica* che Max Pohlenz definiva «agonizzante».[779] Alla pacatezza dei dialoghi filosofici subentra di necessità l'esigenza di una «funzione pedagogica nei confronti dell'intero corpo sociale»:[780] per assolvere questo compito, l'Arpinate rielabora il Περὶ τοῦ καθήκοντος paneziano e propone alla classe dirigente romana un modello comportamentale mediostoico, ben sottolineato da Silvia Gastaldi, nella prospettiva di una sua rinnovata egemonia sulla società.[781] Il recupero di credibilità di questo ceto dirigente non riguarda più solo le grandi questioni etiche (*Off*. 1.4, *et gravia et utilia accurate copioseque a philosophis disputata*), ma passa anche attraverso il controllo minuzioso dei comportamenti privati, per i quali l'auspicio di una condotta che bandisca spinte emotive e passionali si configura sul piano delle relazioni interpersonali, definite da Rita Pierini «una sorta di galateo comportamentale», imperniato sugli *officia*.[782]

Nell'osservanza degli *officia* consiste l'*honestas*: la «bellezza morale» – coincidente con la «rispettabilità sociale che da essa scaturisce»[783] – indica ciò che è moralmente onorevole e, al pari (o forse più) della resa di καθῆκον con *officium*, la traduzione del paneziano καλόν con *honestum* risulta permeata di genuino spirito romano. In una vita dominata dall'*honor*, il bene morale figurava nella va-

778 Vd. 129–130.

779 Pohlenz 1970, 19.

780 Narducci 1999b, 10.

781 Gastaldi 2008, viii, si sofferma sulla «pratica di virtù fattive, connesse all'espletamento ottimale del proprio ruolo nel contesto politico e sociale»; in linea generale, già Grimal 1965, 42 segnalava che le simpatie ciceroniane per lo stoicismo vanno a quegli aspetti dottrinari che mettono in luce l'importanza «des vertus sociales, la justice, l'humanité, le courage civique, le dévouement à la patrie».

782 Degl'Innocenti Pierini 2012, 213.

783 Narducci 1999b, 77.

riante *honestum* già in *Inv*. 1.43, in contrapposizione all'*utilitas*, il «vantaggio personale»;[784] ora, nel *De officiis*, una sistematica resa di καλόν mediante il letterale (e prevedibile) *pulchrum*[785] avrebbe reso ostica per il pubblico romano quella peculiare connotazione dell'«unità greca di sensibilità etica ed estetica», evocata appunto dal termine καλόν, su cui si soffermava Max Pohlenz: una connotazione che il palato fine dell'Arpinate sapeva cogliere e gustare.[786] Proprio la connessione tra le quattro virtù, da cui trae origine l'*honestum* in *Off*. 1.15, induce Cicerone a presentare, come componente della giustizia, quella teoria del *bellum iustum*, fondata sugli *iura belli* (1.34–41),[787] la cui larga fortuna è oggetto dell'attenzione di Jed Atkins.[788]

La trattazione che segue (1.61–92) pone agli studiosi del *De officiis* un interessante, ma complesso problema sulla natura della *magnitudo animi*, modellata dall'Arpinate sulla μεγαλοψυχία paneziana come terza virtù. Cicerone aveva appena chiarito che l'aspirazione a emergere (1.13, *appetitio principatus*; 1.26, *gloriae cupiditas*) nasce da un impulso naturale, che spinge a cercare la gloria con la guerra (1.38, *bello quaeritur gloria*).[789] È un'aspirazione che contrassegna un'*animi elatio, quae cernitur in periculis et laboribus* e che combatte *pro salute communi*, senza il meschino calcolo dei *commoda* personali (*Off*. 1.62). È tuttavia solo la *rerum externarum despicientia* a rendere grandi gli uomini: nulla è desiderabile, se non *honestum decorumque*, e non si deve *neque perturbationi animi nec fortunae succum-*

784 Cfr. *Fin.* 1.61: *virtutem autem nixam hoc honesto* [. . .] *ad beate vivendum se ipsa esse contentam*; 2.45; *Off*. 1.11–17 (vera e propria trattazione teorica dell'*honestum*); Sen. *Ben.* 4.9.3: *Honestum propter nullam aliam causam quam propter ipsum sequimur*.

785 Il che non significa che manchino attestazioni di *pulchrum* in senso etico: Cic. *Off*. 1.18: *in qua* [= *cognitionis et scientiae cupiditas*] *excellere pulchrum putamus*; *Phil*. 2.117: *quam sit re pulchrum, beneficio gratum, fama gloriosum tyrannum occidere* (anche Plin. *Epist*. 3.18.3).

786 Pohlenz 1970, 36; 42–43; 98–99; anche Lévy 2022, 82.

787 Vd. 140–141.

788 Atkins 2022, 238; 242, rileva che in Machiavelli figurerà il concetto di restituzione dell'*iniuria* subita; e che la giustificazione della guerra, quando *bello quaeritur gloria* (*Off*. 1.38), nei secoli XVII e XVIII ispirerà rispettivamente Hugo Grotius ed Emmerich de Vattel.

789 Già Pohlenz 1970, 58–60, riferendosi all'impulso naturale del θυμός come movente delle guerre per la *gloria*, sottolineava l'incongruenza tra il richiamo alle *iustae causae* (*Off*. 1.38: esse, basate sullo *ius fetiale*, dovrebbero valere anche in questo caso), e l'affermazione che tali guerre *minus acerbe gerenda sunt*; di fatto, qui viene meno in Cicerone quella distinzione, tra *ius ad bellum* e *ius in bello*, che era stata coerentemente mantenuta in 1.34–36. Atkins 2022, 239–242, di fronte a questa aporia, ribadisce nozioni sociopolitiche ben note ai classicisti: la competizione per la gloria, come punizione per un'ingiustizia avvertita come offesa all'onore (su *gloria*, vd. Earl 1967, 30; 52; 66; 68; Hellegouarc'h 1972, 369–383; su *honos*, 383–387); l'equivalenza, valida per gli individui come per gli Stati, tra «desire for glory and recognition from others» (242).

bere (1.66). In breve, l'*honestum* che ricerchiamo proviene dalle energie positive dell'animo, non del corpo: *animi efficitur, non corporis viribus* (1.79).

Si manifesta a questo punto una specie di paradosso, determinato dalla significativa convergenza tra la *magnitudo animi* (*prudentia* e *consilium* come argine alle passioni e ai turbamenti dell'animo: 1.80–81) e la quarta virtù, la *temperantia* (*sedatio perturbationum animi*: 1.93–94).[790] In rapporto al naturale istinto a cimentarsi in imprese che procurano celebrità, *gloria* e *laus* sono necessarie per l'*appetitio principatus*, con la conseguenza che *splendor*, *amplitudo*, *utilitas* sono frutto dell'azione e dello slancio di un *magnus animus* che si protende all'esterno per primeggiare: perché mai allora la *causa et ratio efficiens* (1.67), che rende grande questo slancio, è stata poco prima chiamata in causa come capace di innescare un processo a prima vista inverso, "nell'interno" dell'animo, volto al ferreo controllo della *cupiditas pecuniae* e della *cupiditas gloriae*? Gianfranco Lotito ritiene che questo presupposto, imperniato sull'energico controllo del desiderio personale, apra in realtà una contraddizione solo apparente nel pensiero ciceroniano,[791] dal momento che lo slancio naturale dell'*appetitio* richiede una risposta responsabile da parte dell'animo, coincidente con un «disprezzo quasi ascetico»[792] per i beni terreni. Compito della ragione è infatti trasformare questo istinto in *virtus*, preservandone le risorse costruttive, ma svuotandolo di ciò che esso ha di strumentale, egoistico e prevaricatorio: una passione non adeguatamente arginata può ritorcersi contro la *res publica* e contro l'egemonia senatoria, generando quelle laceranti tendenze aggressive di cui ha appena dato prova la vicenda politica di Cesare.[793] Nessun paradosso, dunque, bensì l'espressione di una coerenza logica di estrema sottigliezza.

790 La "psicologia dualistica" di Panezio è il fondamento della σωφροσύνη/*temperantia*: vd. 141; 144–145.

791 Lotito 1981, particolarmente 106–107. Su questa base, Narducci 1999b, 39–41, fa opportuno riferimento al concetto ciceroniano di *gloria* anche in scritti coevi: *Phil.* 1.33; *Fam.* 10.12.5 (dove, tra l'altro, a proposito dei grandi servizi resi allo Stato, si ribadisce che *verum decus in virtute positum est*).

792 Conte 1997, 172. È merito di Knoche 1935, 14–16; 61–91, aver posto in relazione per primo l'ideologia della *magnitudo animi* con l'espansione imperialistica di Roma (e con la *nobilitas* che ne fu protagonista), sulla base dell'idea di dominio universale maturata nell'opera storiografica di Polibio (cfr. 1.63.9; 3.2.6; 6.1.3).

793 Vd. 142 n. 695.

3.7 La *virtus* ciceroniana tra «cosmopolitanism» e «republicanism»

Se volessimo estendere all'articolata fenomenologia della *virtus* negli scritti ciceroniani ciò che lo stesso Lotito osservava sul trattamento specifico della *magnitudo animi* nel *De officiis*, potremmo convenire che la pluralità delle prospettive offerte da Cicerone non è mai stata «dispersione o ramificazione all'infinito, bensì intreccio e connessione».[794] Il percorso del Nostro si è addentrato organicamente tra le sfrangiature della *virtus*, attraverso un processo meticoloso di "distillazione", guidato da una febbrile tensione esplorativa, per la quale non sapremmo trovare precedenti nella cultura latina. Dall'inesauribile repertorio delle fonti greche e della tradizione letteraria romana, Cicerone ha tratto gli elementi caso per caso funzionali ai propri obiettivi, intrecciando in trame nuove quei fili disparati, con un'efficacia di analisi concettuale, pur non priva di incoerenze, pari all'elegante mobilità dei registri stilistici.[795] In questa raffinata cornice, la sua rilettura di *virtus* e del binomio ad essa omologo, *honestas*/*honestum* (fonte degli *officia vivendi*), si è configurata volta per volta sia come sintesi di tradizioni filosofiche e letterarie sia, al tempo stesso, come ricontestualizzazione delle principali componenti etico-politiche di tali tradizioni.

Apprezzate da studiosi anglofoni, nell'ambito delle moderne scienze politiche, le riflessioni etiche ciceroniane formano un patrimonio sulla cui eredità si sta interrogando, tra le altre, una linea interpretativa consolidata in questi anni da Gary Remer: senza incidere direttamente sulla fisionomia della *virtus* delineata in queste pagine, la sua indagine affronta il tema della compatibilità tra la «morality» ciceroniana e il ruolo dell'oratore e dell'uomo politico, con un riguardo particolare per la sua ricaduta sull'etica politica nelle democrazie occidentali.[796] Viceversa, un secondo orientamento esegetico, che trova in Jed Atkins il

794 Lotito 1981, 103.

795 Fox 2007, 22, mette in risalto la diffusa «elegant and lucid manner» degli scritti filosofici ciceroniani.

796 Remer 2017 (in part. 20–33) esamina la «political morality» dell'Arpinate nella ricerca di un difficile equilibrio tra *honestum* e *utile*, valutando la permanenza di intuizioni ciceroniane nel dibattito contemporaneo sull'etica politica (dalla «political hypocrisy» alle «dirty hands in politics»). Lo stesso Remer (2022, 204–205; 209–213), sulla scorta di Connolly 2007, riflette sulla problematica conciliazione ciceroniana tra *decorum* morale e manipolazione dell'uditorio, nonché sul progetto di reintegrare oratoria e filosofia attraverso l'adozione di una «multisided argumentation», ricavata dalla *disputatio in utramque partem* cara allo scetticismo accademico. Le nostre riserve sul metodo riguardano il ricorso quasi esclusivo non all'originale ciceroniano, ma a traduzioni, che in Remer 2017 provengono «almost all from the Loebs» (Kenty 2018); ciò si ripete in Remer 2022, con le eccezioni esposte in 200 n. 2. Sorprende inoltre, in una *scholarship* incentrata

suo alfiere,[797] riveste un certo interesse per le nostre considerazioni sul profilo della *virtus*. Questo indirizzo critico è infatti imperniato sull'esplorazione ad ampio raggio del concetto di *iustitia*: proponendosi di individuare nel Nostro eventuali influssi sul pensiero politico moderno, Atkins cerca di chiarire i rapporti dell'etica ciceroniana con alcuni motivi politico-giuridici, strettamente legati fra loro, che caratterizzano la tarda repubblica: la formazione dell'impero; la teoria del *bellum iustum*; l'inserimento della *res publica* in quelle che lo studioso statunitense chiama le «natural-law-cosmopolitan traditions».[798] Per la loro incidenza sulla sensibilità etica dell'Arpinate, e per i problemi che pongono, questi tre aspetti meritano qualche precisazione.

Il tema della giustizia come fondamento dello Stato viene avviato in *Rep*. 1.2 con l'elogio dei giuristi che hanno dato prova di virtù notevoli ancor prima dell'accoglimento di dottrine filosofiche greche (*unde iustitia, fides, aequitas?*).[799] Cicerone vi dà seguito, attribuendo alla giustizia una posizione centrale, nel terzo libro, dove sulla capziosa separazione tra *iustitia* e *sapientia*, argomentata da Carneade/Filo, prevale di gran lunga il punto di vista di Lelio, portavoce del Nostro.[800] Nella sua sfida al relativismo carneadiano sulla giustizia (la negazione dell'esistenza di uno *ius naturale* implica per Filo la riduzione della *iustitia*, prodotto di una convenzione, a *ius civile*: *Rep*. 3.8–11; 17–18; 24–28), Lelio sostiene che l'*imperium* è *iustum* in quanto a tutti gli uomini migliori è concessa dalla natura la capacità di dominare, garantendo l'*utilitas* per gli *infirmi*, i popoli sottomessi (3.21–22).[801] Egli accredita la propria tesi sulla base della *dei lex* (3.27), intesa come *recta ratio* in armonia con la natura, *naturae congruens*: questo enunciato, come noto, coincide con una rielaborazione stoica (la *lex* è *constans*, *sempiterna*) di materiale aristotelico,[802] benché non siano da escludere ascendenze platoniche.[803]

---

sulla retorica ciceroniana, l'assenza di riferimenti a David 1992, nel quale già Narducci 1997a, 120 n. 70 (poi Narducci 2004, 388) riconosceva «un irrinunciabile punto di riferimento» per gli studi sull'eloquenza romana.

797 Atkins 2022, 246 n. 41; 251, si richiama, tra gli altri, a Nussbaum 2000 e a Schofield 2013b.

798 Atkins 2022, 232.

799 Vd. 125 n. 610.

800 Vd. 23–26.

801 Risale ad Aristotele non solo l'idea che per gli uomini schiavi per natura sia vantaggioso e giusto essere schiavi (*Pol*. 1.1254b 39–55a 2), ma anche che sia giusta per natura la guerra da praticare contro gli uomini, nati per obbedire, che vi si rifiutano (*Pol*. 1.1256b 23–26).

802 Vd. 16 n. 59.

803 Atkins 2022, 235 n. 9, pensa a Pl. *Leg*. 4.715b; 10.890d. Per la *lex* come garanzia di giustizia, cfr. Cic. *Leg*. 2.11: *ut perspicuum esse possit in ipso nomine legis interpretando inesse vim et sententiam iusti et veri legendi*; Schofield 2022, 96.

Poiché il dominio dei migliori è conforme alla natura, la protezione degli alleati dalle offese dei malvagi (3.21–23) ha reso Roma padrona del mondo: il suo *imperium* non schiavizza in modo iniquo, ma salvaguarda e promuove il benessere degli alleati, ponendosi come coronamento supremo di una missione, non come frutto di una volontà di sopraffazione e di protervia. Come tale, un *imperium* che renda operativo il ruolo determinante della *lex* e dello *ius* si incarna nella divinità:[804] se infatti il primo possesso comune a uomo e dio è la *rationis societas*, li congiungeranno di conseguenza anche la *lex* e lo *ius*, al punto da farne membri dello stesso «commonwealth».[805]

L'*imperium populi Romani* deve dunque assicurare il rispetto della *lex* e dello *ius*, sia nel dar conto del ricorso alla guerra (regolamentando lo *ius ad bellum*),[806] sia nel dimostrare equilibrio e magnanimità nel trattamento dei vinti. Roma ha potuto attenersi a questi principi fino a quando la vittoria di Silla non ha vanificato la *consuetudo* e la *disciplina* del buon tempo antico, inaugurando un periodo di azioni nefande ai danni degli alleati (*Off*. 2.26–27):

> Verum tamen quam diu imperium populi Romani beneficiis tenebatur, non iniuriis, bella aut pro sociis aut de imperio gerebantur, exitus erant bellorum aut mites aut necessarii, regum populorum nationum portus erat et refugium senatus, nostri autem magistratus imperatoresque ex hac una re maximam laudem capere studebant, si provincias, si socios aequitate et fide defendissent.
>
> Tuttavia, finché il potere del popolo romano si manteneva con i benefici, non con le offese, le guerre si intraprendevano per difendere gli alleati o per ottenere la supremazia, e l'esito di esse era o clemente o imposto dalla necessità, il Senato era porto e rifugio di re, di popoli, di nazioni; i nostri magistrati poi e i comandanti si davano cura di ottenere la massima lode solo col difendere le province e gli alleati con giustizia e fedeltà.[807]

804 Sulla base della dimensione universale della *lex* di *Rep*. 3.27, Desideri 2012, 74–79, chiarisce come Cicerone aspiri, in un Impero romano «opportunamente ristrutturato» (74), a realizzare in terra l'ordinamento politico più vicino a quello che regna nell'universo (*debebatur fatis* l'impero più grande «dopo la potenza degli dèi»: Liv. 1.4.1): è Roma l'*optima res publica* alla quale sarà doveroso *leges dare consentaneas* (*Leg*. 2.23; 3.4), integrando il *mos* con la *lex* e rendendo così Roma «titolare della costruzione statuale migliore» (75); incarnandosi in dio (cfr. Verg. *Aen*. 5.726 *imperium Iovis*), l'*imperium populi Romani* (Liv. 38.11.2) trae la sua legittimità naturale dalla «contiguità col potere divino» (78); su questi temi, vd. ora Pagnotta 2022, 116–126.

805 Così rende *civitas* («sistema politico»: 128 n. 263) Keyes 1928, 323, a proposito di *Leg*. 1.23, *quibus autem haec sunt inter eos communia, et civitatis eiusdem habendi sunt*: questa traduzione ci sembra più incisiva di «citizen body», proposta da Schofield 2022, 98.

806 Vd. 140.

807 Trad. Anna Resta Barrile, in Narducci 1999a, 249. Sulla centralità della *iustitia* verso i popoli sottomessi, cfr. Cic. *Off*. 1.35: *tantopere apud nostros iustitia culta est, ut ii, qui civitates aut nationes devictas bello in fidem recepissent, earum patroni essent more maiorum* (nell'istituto della *clientela*, il *patronus* ha l'obbligo di proteggere i diritti legali del *cliens*). Schiavone 2007, 7, os-

In altri termini, nell'esercizio dell'*imperium* si confermano, per la loro forte connotazione paternalistica, quelle «modalità filantropiche» – per dirla con Paolo Desideri[808] – in base a cui gli atti di giustizia dei governanti (se ispirati a *aequitas* e *fides*) li dovrebbero rendere ben accetti ai popoli sottomessi.

Se viene ancora oggi condivisa nella sostanza, a partire dall'analisi di Ernst Badian, questa fenomenologia dell'impero romano come *patrocinium orbis terrae*,[809] riesce meno agevole individuare il ruolo di Cicerone nel crocevia tra le due «divergent traditions», di cui Jed Atkins[810] riscontra segnali, a suo avviso significativi, nella triade *De re publica/De legibus/De officiis*: ad un «cosmopolitanism», ritenuto fonte di una «natural law theory» e regolatore della comunità umana universale (*patria* in quanto *natura*), lo studioso statunitense contrappone un «republicanism» incentrato sulla fedeltà a leggi, valori e costumi della comunità di appartenenza (*patria* in quanto *civitas*).[811] Si pone dunque il problema esegetico di dimostrare se, e come, l'Arpinate riesca a integrare le due «political moralities» entro una coerente unità. A questo riguardo, le nostre perplessità nascono soprattutto dal fatto che il vagheggiamento crisippeo di una μεγαλόπολις (*SVF* 3.323), capace di comprendere l'intera umanità (una teoria data per acquisita come fonte per Cicerone, ma non ancora dimostrata come tale), non fornisce se non la base per la costruzione del progetto ciceroniano: riteniamo che l'idea del Nostro, di realizzare in terra un impero vicino all'ordine naturale divino[812] abbia ben scarsi rapporti di affinità con i presupposti epistemologici ed etici del "cosmopolitismo" stoico.[813] Occorrerebbe perciò la massima cautela metodologica nell'af-

---

serva che, per giustificare questo «concentrato inaudito di potere e di forza» senza precedenti, Cicerone legittima l'*imperium* dando un fondamento razionale al primato politico-militare: poiché il diritto positivo romano arriva in lui a coincidere col principio universale di giustizia, il mondo unificato nell'impero riceve una regola romana, e la razionalità della *res publica* diviene «ragione naturale del genere umano» (8).

808 Desideri 2012, 83.

809 Cic. *Off*. 2.27: *illud patrocinium orbis terrae verius quam imperium poterat nominari*. Sulla scorta di Badian 1958, 69–75, si orientano in questa direzione Dyck 1996, 401; Desideri 2012, 82–83; Atkins 2022, 235; 243; Nussbaum 2022, 287–289; sull'impatto dell'imperialismo romano non solo sul mondo mediterraneo, ma anche su Roma stessa, vd. Millar 1984, 14; Pagnotta 2022, 143–146.

810 Atkins 2022, 231. Sulle due *patriae*, cfr. Cic. *Leg*. 2.5: *ego mehercule et illi* (cioè *Catoni*) *et omnibus municipibus duas esse censeo patrias, unam naturae, alteram civitatis*.

811 Già Turelli 2007, 165–174, stabiliva un confronto tra la *societas* nell'ampia accezione di «consorzio umano» e la realtà comunitaria istituzionalizzata, «storicamente determinata».

812 Vd. 164 n. 804.

813 A differenza di Platone e Aristotele (per i quali la legge ha un primario valore cognitivo, che *solo dopo* diviene valore obbligante, con efficacia "coercitiva": Striker 1996, 210–219), nel «monismo ontologico» di Crisippo, in cui φύσις, λόγος e νόμος coincidono (*SVF* 3.140–146; 314, con

frontare due temi correlati tra loro, come il concetto di *lex naturalis* e il *Fortleben* di Cicerone nei secoli XVII–XVIII: a tale riguardo, Aldo Schiavone ha dimostrato con chiarezza che sarebbe inappropriato attribuire alla latinità classica elaborazioni del concetto di "legge naturale" tali da prefigurare tratti del moderno giusnaturalismo.[814]

Ci domandiamo, a questo punto, se nel trattamento ciceroniano della *virtus* siano riscontrabili eventuali tracce di una conciliazione tra "cosmopolitismo" e "patriottismo".[815] Un embrione di "legge naturale" affiora in Cic. *Rep*. 1.1, dove la

Neschke-Hentschke 2007, 45–51), la legge naturale è «immediatamente legge morale», senza la mediazione di alcuna autorità politica. Nell'allentamento del legame secolare e privilegiato con la città dell'epoca classica, il saggio stoico abita un modello di città "virtuale", che si estende al pianeta intero: alla comunità cosmica partecipano uomini e dèi come detentori del λόγος (per Crisippo, cfr. *SVF* 2.527); la solidarietà umana ne viene rafforzata, ma resta uno scarto insanabile tra σοφοί e φαῦλοι (Gastaldi 2008, 200–205).

814 Schiavone 2007, 4–10. Il termine *lex naturalis* compare solo in Cic. *Nat. D*. 1.36 (Pease 1955/1958, I, 150–151): di origine divina, essa è il coronamento di una riflessione, avviata in *Leg*. 1.18; 42; 2.8–10; 22–24, sulla *lex sempiterna* che regola la vita dell'universo al di sopra delle *leges singulae*. Con tutto ciò, riguardo alle moderne teorie del diritto naturale, Schiavone osserva che l'intuizione di un ordine naturale, dotato di una misura «in grado di guidare, in determinate circostanze, la condotta sociale degli uomini», configura a Roma, fra il I sec. a.C. e il III d.C., *non più* che un «abbozzo di paradigma giusnaturalistico» (4): esso non mostra dunque «nulla di lontanamente comparabile» con l'elaborazione politico-giuridica operata dal giusnaturalismo europeo, tra il *De iure belli ac pacis* (Grotius, 1625) e la *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* (Fichte, 1796). In effetti, una moderna dottrina delle soggettività individuali e dei loro diritti nei confronti del sovrano, o in genere del potere politico, sarà resa possibile solo dalle borghesie in ascesa, prima in Inghilterra e in Francia, poi negli Stati Uniti: a questa conquista moderna corrisponde, in età antica, un'assoluta estraneità alla cultura filosofica da parte dei giuristi romani: il conseguente mancato intreccio tra etica, metafisica e scienza giuridica, dunque tra diritto e politica, ha di fatto reso inerte, «politicamente e socialmente» (10), ogni proclamazione teorica di libertà individuale e di uguaglianza tra cittadini.

815 A differenza del saggio di Kapust 2022 (che studia la presenza di Cicerone nel pensiero politico, filosofico e giuridico del secolo XVIII, da Locke a Rousseau e Adams) e dell'approfondita disamina di Pagnotta 2022, alcune "attualizzazioni" ciceroniane rischiano di alterare la percezione della distanza storica. Ci sembra semplicistica l'idea di Atkins 2022, secondo cui l'Arpinate «offers a rich response» a domande «of immediate importance» per la politica contemporanea, come quelle poste dalla recente insorgenza di movimenti nazionalisti (250): si ha l'impressione che la difficoltà dell'uomo contemporaneo, di conciliare lo spirito di appartenenza alla propria comunità con l'aspirazione a una giustizia globale, abbia ben pochi elementi di contatto con l'esigenza ciceroniana di integrare le due spinte (p. 147). Lascia altrettanto perplessi, in Nussbaum 2022, la perentoria definizione del *De officiis* «as a key source for contemporary "cosmopolitanism"» (285): questo "corto circuito" interpretativo appiattisce le differenze tra culture separate da duemila anni. È vero che la tradizione classica non è un blocco unitario, i cui temi e valori sono fissati nel tempo; ed è altrettanto indiscutibile che i problemi della cultura moderna spingano giustamente a porsi problemi nuovi nel campo degli studi sull'antichità, arricchendone la fisiono-

necessitas virtutis è il vincolo che per natura lega il *genus humanum* alla virtù, un legame forte come l'inclinazione *ad communem salutem defendendam*:[816] alla stessa sensibilità potremmo ricondurre, per quanto privi di espliciti riferimenti alla *virtus*, importanti passi del *De officiis* che vertono sulla garanzia di una *communis utilitas* per l'*humana societas*.[817] Uno di questi contesti (*Off*. 3.23), su cui perfino Lattanzio esprimerà un temporaneo (ma non sorprendente) assenso,[818] lascia trasparire un elevato senso di giustizia: attraverso l'accostamento dello *ius gentium* (diritto naturale) alle *leges populorum* (diritto civile in quanto "diritto positivo"),[819] Cicerone avvalora il divieto di far danno ad altri per trarne vantaggio personale, in sintonia con ciò che esige l'*ipsa naturae ratio*, coincidente con la *lex divina et humana*. In questo senso, l'incongruenza di chi ammette rispetto per i *cives*, ma non per gli *externi*, comporta la distruzione (*Off*. 3.28), non solo della *communis humani generis societas*, ma soprattutto della *iustitia* verso gli dèi immortali: in questa prospettiva, la definizione di *iustitia* (*haec enim una virtus omnium est domina et regina virtutum*) vale per tutte le circostanze in cui l'Arpinate

---

mia: come l'Ottocento ha posto all'attenzione temi economici e sociali, e il Novecento temi di conquista del consenso, così la civiltà contemporanea—«nel definitivo trionfo della globalizzazione neoliberista» (Narducci 2004, 14), una globalizzazione che produce «una estrema riduzione dei tempi necessari per elaborare strategie relazionali e soprattutto politiche di adattamento alla convivenza reciproca» (Pagnotta 2022, 25)—sta ponendo all'attenzione, tra le altre, l'esigenza di una «global justice» (Atkins 2022, 250). Tale esigenza è oggi molto sentita e naturalmente legittima; ma accade purtroppo che certa corriva "immersione" nell'oggi, non sostenuta da una prospettiva storica, penalizzi e comprometta il rispetto per un oggetto di studio così lontano nel tempo. Nel nostro caso, misurarsi con un autore come Cicerone, nella sua irripetibile "alterità" storica, rappresenta un impegno ermeneutico dispendioso, tuttavia essenziale per scongiurare sbrigative sovrainterpretazioni. «L'antichità è stata tante volte modernizzata e deformata», scriveva Antonio La Penna 1999, 22.

816 Nella risposta di Filo a Lelio in *Rep*. 1.19 (*domi, quae non ea est, quam parietes nostri cingunt, sed mundus hic totus, quod domicilium quamque patriam di nobis communem secum dederunt*) si riflette la dottrina stoica della città cosmica (Schofield 2022, 98).

817 In *Off*. 1.50 il primo dei *naturae principia* della comunità umana è costituito dal vincolo di *ratio et oratio*, che unisce tutti gli uomini in una *naturalis societas*; in 2.15 la vita degli uomini si è staccata da quella degli animali, perché l'*hominum coetus* ha permesso di istituire *leges moresque*, di pari passo con una *iuris aequa discriptio* (anche in *Nat. D.* 2.147–153 Cicerone sembra derivare da Panezio l'esaltazione della capacità umana di acquisire svariate *artes*: Pohlenz 1970, 147 n. 9). Perseguire il proprio vantaggio con danno altrui *magis est contra naturam quam mors, quam paupertas, quam dolor* (*Off*. 3.21), in quanto compromette irreparabilmente quella *humani generis societas* che è massimamente conforme a principi naturali; anche 3.30–31, nella trattazione del "conflitto" tra l'*honestum* e l'*utile*, spiega come la disattenzione per la *communis utilitas* sia contraria alla natura: *est enim iniusta*.

818 Su *Off*. 3.23–24, rielaborato da Lactant. *Div. inst*. 6.6.20–21, vd. 13–14.

819 Vd. 13 n. 50; 28 n. 101.

richiama l'attenzione sull'*utilitas hominum* e sull'*humana societas* con consapevole sistematicità (3.31, *quam saepe commemoro*). A questo concetto di *societas hominum*, in base a cui l'etica del *bonus civis* consiste nel «riscoprirsi umani oltre la logica dell'*utilitas*», dà opportuno rilievo la raffinata analisi di Fausto Pagnotta.[820]

Rispetto ai richiami al *genus humanum*, l'appartenenza alla *patria* come *civitas* è chiamata invece in causa da una diversa tipologia di riferimenti ciceroniani, di cui individueremo più avanti tracce di una significativa complementarità con i rimandi alla *patria* come *natura*. La presenza della *virtus* era essenziale nei passi precedenti, per rinsaldare l'adesione alla *naturae ratio* come "legge di natura"; viene ora dato spazio a una casistica più densa e circoscritta: quella degli *officia* relativi ai rapporti che innervano il tradizionale patriottismo romano.[821] Come *Leg*. 2.5 sottolinea che la *civitas* di appartenenza deve *caritate praestare*, al punto che per essa sia doveroso *nostra omnia ponere et quasi consecrare*, fino a dare la vita,[822] così in *Off*. 1.57–58 la *patria* viene collocata al culmine di quella gerarchia di doveri/affetti (le *caritates* nei confronti di *parentes*, *liberi*, *propinqui, familiares*) che abbiamo visto attestata, in forma schematica, già in Lucilio (1337–1338 M): *commoda praeterea patriai prima putare, / deinde parentum, tertia iam postremaque nostra*.[823]

Possiamo a questo punto parlare di una reale "divergenza" tra le due prospettive, di un contrasto tra "cosmopolitismo" e "patriottismo" tale da richiedere la necessità di una conciliazione? Abbiamo forti dubbi. È vero che le testimonianze

820 Pagnotta 2022, 86. Inerente al dibattito contemporaneo, e volta al *Fortleben* di Cicerone, l'indagine si ispira ai concetti storici e sociopolitici teorizzati da Reinhart Koselleck, con particolare attenzione all'analisi del lessico politico-sociale. Pagnotta applica felicemente a Cicerone una *Begriffsgeschichte* centrata, dall'angolazione della storia delle dottrine politiche, sul significato della *societas hominum* nella «paideia» etico-politica dell'Arpinate, in base al superamento della «convivenza» tra *res publica Romanorum* e *patria naturalis* (103: le due *patriae* di *Leg*. 2.5). Concepito per rifondare lo Stato su una base etica condivisa, il progetto ciceroniano di *societas hominum* è esteso a cittadini e non cittadini come membri dell'impero globale di Roma (86–94): è inevitabile che, nella sua sostanza innovativa, questo universalismo mostri prevedibili limiti, derivanti dalle specifiche modalità regolatrici delle relazioni sociali in Roma antica: l'istituto della clientela e i concetti di *beneficium/beneficentia* (191–204).

821 Sulla preminenza della patria, cfr. Eur. *Adesp. fr*. 411 Nauck²; Cic. *Fam*. 12.14.7. Claudio Quadrigario (*fr*. 57 Peter) è citato da Gell. 2.2.13 come fonte dell'episodio in cui Q. Fabio Massimo si compiace che il figlio, appena eletto console, anteponga il senso del dovere al legame di sangue (Liv. 24.44.10; Val. Max. 2.2.4, *publica instituta privata pietate potiora iudico*; Plut. *Fab. Max*. 24.4; *Reg. imp. apophth*. 196a).

822 Cic. *Att*. 8.2.2: *qui urbem reliquit, id est patriam, pro qua et in qua mori praeclarum fuit* (cfr. Liv. 21.60.27: *per summam virtutem se patriae restituerunt*).

823 Vd. 63–65.

esaminate delineano in Cicerone atteggiamenti diversificati: ma questi atteggiamenti – è nostra impressione – tendono a proporsi come tra loro complementari, piuttosto che antitetici.[824] Quanto le due dimensioni siano strettamente legate è, secondo noi, dimostrato da *Off*. 1.53–59, nella presentazione dei *gradus societatis hominum*, cioè dei diversi gradi di società a cui gli uomini appartengono e dei rispettivi vincoli che li uniscono.[825] Il fatto che sia data all'inizio per acquisita l'associazione più grande, quella del genere umano (1.53, *ut enim ab illa infinita discedatur*), non implica affatto l'assenza, nei paragrafi successivi, di un «cosmopolitan thought», né tanto meno il contrasto di questa linea di pensiero con le argomentazioni incentrate sul «republicanism». A quel concetto generale di *societas* vengono in realtà ricondotti tutti quei vincoli che, disposti in cerchi concentrici, si interpongono tra l'umanità e il singolo: la *gens*, la *civitas* e il perimetro più piccolo, costituito dalla famiglia (*ab illa enim immensa societate humani generis in exiguum angustumque concluditur*).[826]

Con la prospettiva "patriottica" e "repubblicana" non collide, dunque, ma *interagisce* a pieno titolo la sfera "cosmopolitica", la più estesa del genere umano, che comprende in sé tutte le sfere minori e si fonda sul possesso della ragione. La sua preliminare illustrazione in *Off*. 1.50, che prendeva avvio dal vincolo di *ratio*

824 Non convince l'idea che la duplice percezione di *patria* (come *natura* e come *civitas*) si ponga per Cicerone in termini quasi dilemmatici. Con minore drasticità rispetto a Jed Atkins, Schofield 2022, 98–99, suggerisce che a Cicerone interessi soprattutto rintracciare, nella concezione stoica della legge, una «more developed version» della dottrina platonica contenuta nelle *Leggi* (cfr. *Leg*. 2.8: *est enim ratio mensque sapientis ad iubendum et ad deterrendum idonea*), senza l'assillo di dover conciliare la visuale cosmica del νόμος stoico («cosmopolitanism») con l'angolazione visuale della *res publica* (il «republicanism» del *De re publica* e del *De legibus*).

825 La graduazione è caratterizzata da due procedimenti inversi: *Off*. 1.53 in ordine discendente (*societas infinita-gens/natio-civitas-societas propinquorum*); 1.54 ascendente (*coniugium-fratrum coniunctiones-conubia et affinitates-res publica*); all'illustrazione del vincolo dell'amicizia (1.55–56), segue la sfera dei rapporti civili (il rispetto delle istituzioni dà luogo allo Stato), che comprende sia i legami di sangue sia l'amicizia stessa (1.57: *patria-parentes-liberi-propinqui-familiares*). Se i punti di vista espressi in 1.53–56 e 59 derivano da Panezio (o dal suo allievo Ecatone: Dyck 1996, 156–157; 179; McDonnell 2006, 127), tutto ciceroniano è il carattere «normativo» (Pohlenz 1970, 69) di 1.57–58, che esordisce non a caso con un riferimento polemico ai *populares* e ad Antonio (1.57, *qui lacerarunt omni scelere patriam et in ea funditus delenda occupati et sunt et fuerunt*), per accentuare l'importanza degli obblighi nei confronti di *patria et parentes*. Di fatto, non possono risalire a Panezio/Ecatone i parr. 57–58, dove viene affermata la priorità della *patria* sulle altre sfere sociali (Alesse 1994, 141 n. 241).

826 Dyck 1996, 172, richiama opportunamente Cic. *Am*. 20, dove una contrazione *ex infinita societate generis humani*, fondata sulla natura, assottiglia gradualmente le relazioni umane, congiungendo nella *caritas* solo due persone o poco più; non sarà un caso che l'amicizia, dono divino come la *sapientia*, risulti creata e alimentata dalla *virtus*, fino ad essere identificata con questa (Prost 1996, 26–27; 130).

et oratio come primo fondamento dell'*universi generis humani societas*,[827] coglieva in questo la differenza dagli animali: in alcuni di essi possiamo trovare la *fortitudo*, ma non certo *iustitia*, *aequitas*, *bonitas*. Francesca Alesse ha rilevato come un analogo movimento di idee, che collega il bene morale con i vincoli della *societas*, caratterizzi la rielaborazione dell'οἰκείωσις stoica già in due importanti passi del *De finibus*.[828] Se in 2.45 il *rectum* e l'*honestum*, fini in sé, hanno radici nella natura umana e nella ragione, nella sfera etica di 5.65 spicca la *caritas generis humani*: innescato dall'amore verso i simili, l'affetto per la prole trapassa nei consanguinei, nelle parentele acquisite, nelle amicizie, nei vicini e in coloro *qui publice socii atque amici sunt*, fino ad abbracciare l'intero genere umano.[829] Questo percorso è promosso e garantito dalla *iustitia* e dalle doti morali che ad essa si uniscono (*pietas*, *bonitas*, *liberalitas*, *benignitas*, *comitas*): non è allora un caso che, in combinazioni variabili, queste qualità morali accompagnino la *iustitia* anche in altri scritti ciceroniani, sia quando al centro dell'attenzione è collocata la *res publica* (*Rep*. 1.2), sia quando l'attenzione è spostata (*Off*. 3.24; 28) sui fondamenti della *communis humani generis societas*. Anche a livello lessicale, dunque, tra le due prospettive risulta operante un'integrazione che non dà mai l'impressione di essere "cercata", tanto meno autoimposta, ma di realizzarsi con assoluta naturalezza.

Il fatto che su entrambi i piani, argomentativo e lessicale, Cicerone compia senza sforzo un'integrazione così organica nelle sue riflessioni di filosofia politica, induce a un rilievo conclusivo. Piuttosto che della preoccupazione di *conciliare* due modi alternativi di concepire la «political morality»,[830] troveremmo forse più appropriato parlare di una coerente graduazione di ambiti etici, di un'oscillazione, connaturata nell'atteggiamento etico-politico ciceroniano, tra i caratteri inerenti alla *res publica* e quelli inerenti all'*humani generis societas*. In una cornice così tratteggiata, si illuminano a vicenda i due profili morali in gioco, cioè gli *officia* per la *res publica* e la *virtus* come fondamento dell'*hominum societas*: avremmo dunque a che fare con una "dialettica" tra aspetti sostanzialmente complementari (*patria* come *civitas* e come *natura*), non tra elementi costitutivi di un'artificiosa antinomia da ricomporre.

827 Vd. 167 e n. 817.

828 Alesse 1994, 141–143; su Cic. *Fin*. 3.62–69, vd. anche Turelli 2007, 178.

829 Sulla «connotazione universalistica» di *Fin*. 5.65, vd. Pagnotta 2022, 109–111.

830 Atkins 2022, 231.

4 Alla luce della nuova fede

4.1 La ricezione di Lucilio

Alla luce di quanto emerso dal commento specifico a *Div. inst*. 6.5.1–9.24,[831] proponiamo una sintetica interpretazione complessiva della ricezione di Lucilio e Cicerone in Lattanzio: rispetto al caso di studio della *virtus*, lo sguardo viene in tal modo allargato all'articolazione degli elementi di continuità/discontinuità, e dunque di eventuale compatibilità, fra i modelli etici tradizionali (rispettivamente, della prima repubblica e dell'età della crisi) e quelli cristiani.

Blandine Colot ha fatto notare che l'importanza di Lattanzio viene troppo spesso circoscritta a quella di un «doxographe»:[832] in realtà, oltre ad essere un tramite inestimabile di testi altrimenti perduti,[833] l'apologista svolge un ruolo di primo piano come intellettuale romano *e* cristiano, in concomitanza con l'ascesa politica di Costantino.[834] Nella ricezione dei due autori pre-cristiani che ci interessano, il suo modo di appropriarsi dei testi di Lucilio e di Cicerone esemplifica un dato di fatto, cioè che la cultura classica non sia in lui riducibile a mera forma, a linguaggio da adattare *tout court* ai nuovi contenuti cristiani. Nel caso di Cicerone, opera in Lattanzio con estrema efficacia quella «double décontextualisation» che Sébastien Morlet osserva, in linea generale, a proposito del modo in cui il cristianesimo, come «vraie philosophie», si pone nei confronti della filosofia pagana:[835] da una parte, l'apologista legge i passi dell'Arpinate astraendoli dal conte-

831 Vd. capp. 1.1–3.

832 Colot 2019, 792 e n. 3.

833 Per il *fr*. 16 Haase, dalle *Exhortationes* di Seneca, cfr. *Div. inst*. 1.5.27; dagli *Indices* di Heck/Wlosok 2011, 771–772; 778; 784–787, emerge che del *Corpus Hermeticum* e degli *Oracula Sibyllina* ci restano rispettivamente 40 e 80 testimonianze; 6 degli *Oracula Apollinis*; 7 degli *Orphica*; 2 della *Hystaspis apocalypsis* (cfr. *Div. inst*. 7.15.19; 18.2). Gli scritti ermetici, formatisi nel II sec. d. C. in ambiente greco-alessandrino, consistevano in una cosmogonia centrata sulla creazione dell'uomo e sulla sua liberazione per mezzo della conoscenza: come dottrina di salvezza, attribuita al mitico Ermete Trismegisto (età tardo-ellenistica), è stata posta in relazione col neoplatonismo e con lo gnosticismo (Dihle 1994, 282–283; 298–300; Löw 2002). Alla gnosi filosofica, nella sua accezione più ampia, Wlosok 1960 (soprattutto 211–212; 225) ha cercato di legare strettamente il pensiero lattanziano, sulla base di formulazioni che l'apologista riprenderebbe dalla letteratura ermetica (l'acquisizione, col battesimo, dello *status rectus* per la *contemplatio dei*; l'inconoscibilità di Dio; la sintesi di *sapientia* e *religio*): ma fondati dubbi sono stati sollevati da Courcelle 1962, 509–510; Buchheit 1979, 365–366; Colot 2016, xiv; 37; 51; 111. Su Lattanzio e gli oracoli sibillini, vd. Heim 1996, 365 n. 30; sui *testimonia divina* nelle *Institutiones*, vd. Colot 2019, 802–807.

834 Vd. 195.

835 Morlet 2014, 129.

Open Access. © 2026 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783112238684-005

sto immediato di appartenenza; dall'altra, li reinterpreta alla luce della Rivelazione, inserendoli in un contesto nuovo, con un conseguente spostamento dei significati.

Questo effetto di duplicazione non è naturalmente riscontrabile in Lucilio, autore a noi pervenuto per tradizione indiretta. Poiché il contesto luciliano è solo in rarissimi casi ricostruibile, l'esegesi e la collocazione dei frammenti satirici si articolano di necessità, come abbiamo detto più volte, in un arco di pure ipotesi, legate, di volta in volta, ai dati offerti dall'analisi della fonte, della singola tematica, delle scelte linguistiche e stilistiche. Ogni ipotesi su Lucilio, per quanto ragionevole, resta indimostrabile, per cui il procedimento della doppia decontestualizzazione risulterà manchevole proprio del dato contestuale di partenza. Non sapremo mai fino a che punto l'abilità retorica di Lattanzio abbia rimaneggiato e integrato, nel nuovo enunciato cristiano, il complesso mondo luciliano di formule poetiche, motivi, riferimenti all'attualità nei vari ambiti a cui la satira si apriva: gnoseologico, etico, politico, poetico, linguistico. Quei contesti luciliani si sarebbero rivelati ancora comprensibili a coloro che, a secoli di distanza, potevano contare sulla trasmissione integrale della sua ricca produzione satirica: non sappiamo se Lattanzio fosse tra questi.[836] Ecco perché, del montaggio lattanziano di materiali tratti da Lucilio, e della loro plausibile ricontestualizzazione, abbiamo potuto comunque rilevare aspetti interessanti, benché parziali: sono apparse significative le argomentazioni, mai concilianti né compromissorie, con cui l'apologista confuta, una per una, le definizioni luciliane della *virtus*; ma è la qualità della sopravvivenza del poeta satirico nel tardoantico a ritagliare per l'apologista una collocazione *sui generis*.[837] Delle sue sei citazioni luciliane,[838] solo *Div. inst*. 4.3.12 è provvista dell'indicazione del libro di appartenenza (vv. 19–22 M, dal libro I): ma queste citazioni si presentano particolarmente ampie e circostanziate, rispetto a quelle che dobbiamo agli altri testimoni della tradizione indiretta di Lucilio.[839] Come abbiamo visto, questo vale per i vv. 1326–1338 M, alla cui argomentata

836 Vd. 174–177.

837 Applicato alla storia imperiale di Roma, il termine "tardoantico" indica il periodo compreso fra Diocleziano e la morte di Giustiniano (284–565); dal punto di vista artistico-letterario, esso abbraccia l'arco cronologico dall'età dei Severi (193–235) all'inizio del VII secolo (Cracco Ruggini 2000, 30–31; Lizzi 2000, 160–166; Gasti 2020, 11).

838 Vd. 3 n. 3.

839 Cicerone e Varrone sono gli unici autori repubblicani a tramandare frammenti di Lucilio (Gaucher 2022, 305; si tratta di 56 versi in tutto): la maggior parte dei versi sono citati da grammatici e glossatori di età tardoantica. Dobbiamo ben 94 versi a *grammatici* come Terenzio Scauro e Velio Longo (di età adrianea: von Albrecht 2016, II, 1101; 1258; Chahoud 2019, *passim*), o come gli africani Carisio (IV secolo), Pompeo e Prisciano (V–VI: Kaster 1988, 343–348; 392–394). Fondamentale l'apporto della lessicografia: sul totale di 1378 versi editi da Marx 1904, I, ben 674 risalgono al

confutazione Lattanzio riserva quasi due interi capitoli (6.5.5–6.28); ma, pur col rammarico di non poter contestualizzare le altre quattro citazioni luciliane, trasmesse «in modo irrelato, senza marca di libro»,[840] osservazioni preziose possono essere comunque proposte sul modo di procedere dell'apologista e sugli scopi che si prefigge.

I vv. 484–489 M[841] sono introdotti in *Div. inst*. 1.22.9 dal motivo delle *vanitates* dei Romani primitivi, rozzi e inesperti: anche prima di Numa, che si sarebbe rivelato *institutor ineptarum religionum* (1.22.9), Fauno aveva istituito nel Lazio *nefaria sacra*, consuetudini improntate alla deprecabile *stultitia* di chi scambia infantilmente le statue per creature viventi: *nam Lucilius eorum stultitiam, qui simulacra deos putant esse, deridet his versibus* (1.22.13).[842] La derisione dei culti della più antica tradizione romana è un tema che doveva premere molto all'apologista, il quale cita nuovamente Lucil. 484–489 M in *Epit*. 17.3, dopo l'analoga premessa *ideo Lucilius deridens ineptias istorum, qui vanis superstitionibus serviunt*.

In una certa sintonia con questo passo si pone *Div. inst*. 4.3.11–12, in cui Lattanzio esemplifica i difetti di *sapientia* nel culto divino. Gli appare contrario alla *natura* e alla *pietas* il fatto che i pagani utilizzino l'appellativo di *pater* per ogni dio che venerano: *itaque et Iuppiter a precantibus pater vocatur et Saturnus et Ianus et ceteri deinceps, quod Lucilius in deorum concilio inridet*.[843] In 5.9.18 Lattanzio rincara la dose, lamentando che nella corruzione della *pietas* e nella depravazione dilagante non vi sia un *iustitiae locus*, e prepara il terreno per la cita-

De conpendiosa doctrina di Nonio Marcello (fine IV secolo–inizi V: Deufert 2001, 147; Schmidt 2020, 210); 34 versi sono inoltre citati nel *De verborum significatu*, la più antica opera lessicografica pervenuta, che deriva da due interventi (condotti sull'originale perduto di Verrio Flacco, in età augustea): quello di Pompeo Festo, nel II–III secolo, e quello di Paolo Diacono, nell'VIII (Poccetti 2018, 83; Gatti 2021, xii). Per il calcolo esatto delle citazioni luciliane, vd. Charpin 1978, I, xvi.

840 Mazzoli 1989, 113.

841 Vd. 43–44. Attribuiti al libro XV da Nonio (I 270.1 = 78, 17 L), che ne cita una parte, cioè i vv. 486–487 M (*Infans a non fando dictus est* [. . .] *Lucilius lib. XV ut pueri infantes credunt signa omnia aena / vivere et esse homines*), i versi luciliani sono da confrontare utilmente con 480–484 M, trasmessi da Non. XIII 2.4 (= 855, 3 L): [*Corbita est genus navigii tardum et grande*. *Lucilius Satyrarum lib. XV*], dove il poeta s'intratteneva sui *multa portenta ficta* di certi episodi omerici.

842 Segue il *fr*. 484–489 M.

843 Cfr. Lucil. 19–22 M (dal *concilium deorum* del primo libro): *ut / nemo sit nostrum, quin aut pater optimus divum / aut Neptunus pater, Liber, Saturnus pater, Mars, / Ianus, Quirinus pater siet ac dicatur ad unum* («in modo che non ci sia nessuno di noi che non venga chiamato il padre migliore degli dèi; che anche Nettuno sia padre, e così anche Libero e Saturno, e Marte, Giano e Quirino, e così ciascuno di noi senza eccezioni»).

zione luciliana, in 5.9.20: *sed et Lucilius tenebrosam istam vitam circumscripte breviterque depinxit his versibus*.[844]

Di notevole interesse risulta *Div. inst*. 5.14.3 (ripreso in *Epit*. 50.8), in cui la citazione luciliana viene presentata da Lattanzio per illustrare la personalità del filosofo neoaccademico Carneade (di cui conosciamo l'intervento nell'ambasceria romana del 155):[845] chi non sappia quanto questi fosse abile *in disserendo*, cioè nell'efficacia della disputa e nell'eloquenza, lo potrà capire dai complimenti di Cicerone oppure di Lucilio*, apud quem disserens Neptunus de re difficillima ostendit non posse id explicari, «non Carneaden si ipsum Orcus remittat»*.[846] Infine, in *Div. inst*. 6.18.4, Lattanzio presenta come empio chi inganna e mente, a prescindere dalla persona a cui rechi danno; infatti, chi opera secondo verità e giustizia, non dovrà ispirarsi alla raccomandazione egoistica del luciliano *«homini amico et familiari non est mentiri meum»* (6.18.6), che si limita a consigliare di non trarre in inganno solo chi ci è amico:[847] in accordo con l'elevatezza della morale cristiana, l'imperativo altruistico imporrà *non esse mentiri suum* anche nei confronti dell'*inimicus* e dell'*ignotus*; la lingua, *interpres animi*, non potrà contrastare con il *sensus* e la *cogitatio*.

Con questi presupposti, potremmo proporre un giudizio provvisorio sulla tecnica lattanziana di presentazione ed esegesi dei frammenti di Lucilio, una tecnica che si avvale di una raffinata strategia affabulatoria. Molti studiosi ritengono che l'apologista, non conoscendo direttamente l'opera di Lucilio, leggesse il poeta satirico tramite fonti intermedie oppure florilegi: una tesi, più asserita che provata,

844 Cfr. Lucil. 1228–1234 M (*inc*. I–XXV, XXVIII–XXX): *nunc vero a mane ad noctem, festo atque profesto / totus item pariterque die populusque patresque / iactare indu foro se omnes, decedere nusquam, / uni se atque eidem studio omnes dedere et arti, / verba dare ut caute possint, pugnare dolose; / blanditia certare, bonum simulare virum se; / insidias facere, ut si hostes sint omnibus omnes*. Così commenta Diehl 1935, 143: «Opponuntur inter se prisca uitae consuetudo atque inertia aeui Luciliani». Su esegesi e collocazione del frammento nel primo libro luciliano, vd. Degl'Innocenti Pierini 1990, 253–254; sulla sua importanza, Hass 2007, 65–66; per la risonanza platonica della descrizione di questa «vie de passion stérile, vie des discours sans fin», cioè di un mondo nel quale «le concitoyen est devenu un *hostis*», Lévy 2017, 206–207.

845 Vd. 23 n. 83.

846 Cfr. Lucil. 31 M (43): pur priva di indicazione di libro, la menzione di Nettuno ne permette l'attribuzione al *concilium deorum* del primo libro. Sulla morte di Carneade (129/128), cfr. Diog. Laert. 4.65.

847 In Lucil. 953 M, settenario di attribuzione incerta (libri XXVI–XXIX), si cela forse "une expression proverbiale" (Ingremeau 2007, 291 n. 2), come fa supporre la parziale coincidenza col verso terenziano (*Haut*. 549) *CH. tanto hercle melior. SY. non est mentiri meum*. Sul frammento, vd. Puelma Piwonka 1949, 72; Garbarino 1973, II, 525–528; Ogilvie 1978, 8; Christes/Garbugino 2015, 361.

che merita un approfondimento.[848] Per quanto riguarda la proposta della fonte intermedia, si noterà come per 484–489 M (cfr. Lactant. *Div. inst*. 1.11.13), la semplice affinità tematica con critiche senecane contro la *stultitia* non possa suffragare la tesi di una derivazione di Lucilio dall'opera "perduta" di Seneca, nel quale non è rintracciabile alcuna citazione luciliana.[849] Quanto a Lucil. 1228–1234 M (*Div. inst*. 5.9.20), appare poco plausibile una mediazione del terzo libro ciceroniano del *De re publica*,[850] per la quale non troviamo riscontri nel palinsesto del trattato. Da questo punto di vista, anche per Lucil. 953 M (cfr. *Div. inst*. 6.18.6), avulso da ogni contesto, sarebbe aleatorio proporre come fonte intermedia per Lattanzio qualche passo ciceroniano imperniato sul tema dell'*amicitia*: il riferimento luciliano al tema dell'amicizia appare troppo generico per convalidare una simile congettura. In questi tre casi, dunque, l'obbligo a postulare l'esistenza di fonti intermedie implicherebbe forzature discutibili, oltre che antieconomiche.

Di diversa natura sono le perplessità suscitate dall'ipotesi del ricorso di Lattanzio a compilazioni antologiche dell'opera di Lucilio. Il punto di vista di Friedrich Marx ha dato avvio a un'autentica *vulgata*, secondo cui, dopo Frontone e Apuleio, si sarebbe perduta l'abitudine a leggere integralmente Lucilio.[851] Questa opinione è stata recepita senza riserve da studiosi e commentatori di Lucilio,[852] per essere ribadita in anni recenti: Lucilio, molto letto fino a tutto il secondo secolo dopo Cristo, sarebbe stato quasi dimenticato nei secoli successivi, fino a divenire oggetto di antologie di carattere filosofico o moraleggiante.[853] Poiché sembra tendenzialmente esclusa l'ipotesi di una conoscenza di prima mano dell'opera di Lucilio da parte di Lattanzio, non si sfugge all'impressione che si tratti di un'interpretazione banalizzante, non convalidata da alcuna testimonianza: eppure, nel discutere di un autore trasmesso per via indiretta, i sospetti dovrebbero imporsi sulle certezze.

In linea generale, non c'è dubbio che dei trenta libri luciliani, «opera di mole strabiliante»,[854] potessero circolare da secoli florilegi moraleggianti o filosofici, antologie scolastiche a uso retorico, repertori paremiografici,[855] oppure raccolte

848 Vd. 6.

849 L'ipotesi costringerebbe a supporre come intermediaria un'opera senecana perduta: è l'obiezione di fondo di Degl'Innocenti Pierini 1990, 254 n. 30 a Ogilvie 1978, 8.

850 Vd. Ogilvie 1978, 8.

851 Marx 1904, I, lx, indicava in un *florilegium ethicum* la fonte a cui avrebbe attinto Lattanzio per la citazione di 1326–1338 sulla *virtus* (per il commento, vd. Marx 1905, II, 425–427).

852 Knoche 1969, 48; Krenkel 1970, II, 711; Ogilvie 1978, 8; Charpin 1991, III, 105.

853 Suerbaum 2002, 317; Von Albrecht 2016, I, 225.

854 Knoche 1969, 45.

855 A sentenziosità aforistica potevano prestarsi scene o dialoghi satirici. Viene spontaneo il richiamo al caso non troppo dissimile di Menandro: certi suoi intrecci comici, predisponendo all'a-

di poesia satirica: Lattanzio potrebbe aver utilizzato un'antologia di poeti satirici, sul tipo di quella messa a punto in età augustea da Giulio Floro, su cui ha richiamato l'attenzione Rita Pierini.[856] In ogni caso, poiché non è ancora stata provata l'inconciliabilità tra la presenza di florilegi e una diffusione dell'opera luciliana nella sua completezza, c'è il rischio di rimanere impigliati nella secca alternativa: o circolazione integrale o florilegi. L'idea di una concomitanza di modalità d'accesso all'opera di Lucilio da parte dell'apologista (sia diretta, sia mediante florilegi) potrebbe forse trovare sostegno in casi omologhi di ricezione di poesia arcaica nella patristica greca: riconosciamo, tuttavia, che si tratta di un paragone non probante, dal momento che pratiche e luoghi di trasmissione dei testi nel mondo greco differiscono da quelli del mondo latino. Il meliambografo Cercida di Megalopoli (III sec. a.C.), censore del lusso e del vizio e ammiratore di Diogene, avrà alimentato florilegi moraleggianti che celebravano la frugalità; a questo tipo di repertori, cui si prestavano certe massime poetiche di saggezza cinica, potrebbe essersi ispirato Gregorio di Nazianzo, fine cultore di poesia e metrica greca[857]: ma la sua dimestichezza con Cercida non escluderebbe a priori una possibilità di lettura di prima mano, al di là di citazioni letterali o "di contenuto".[858] In questo senso, tornando a Lucilio, Luca Mondin fa giustamente notare che, pur mancanti dell'indicazione del libro luciliano di appartenenza (tranne per il già menzionato Lucil. 19–22 M, in *Div. inst*. 4.3.12), le citazioni di Lattanzio sono le più estese a noi pervenute, e «così circostanziate da far pensare a una conoscenza diretta del testo».[859]

Di fatto, per quanto riguarda il caso particolare di 1326–1338 M, quest'orientamento si sta progressivamente consolidando. In passato è stata autorevolmente affacciata l'ipotesi che, considerando la complessa e prolungata trattazione lattanziana (*Div. inst*. 6.5.5–6.28) del concetto luciliano di *virtus*, non sia da escludere la possibilità di una lettura diretta: non risultando dimostrabile l'utilizzo di un florilegio, già Alain Goulon metteva in guardia «contre le recours à cette hypothèse

dozione di motti sentenziosi e di formule moraleggianti, talora di tipo apoftegmatico, hanno dato vita a una ricca e ben nota tradizione di Γνῶμαι (Jäkel 1964).

856 Degl'Innocenti Pierini 1990, 254. Su Floro, cfr. Porphyr *ad Hor. Epist*. 1.3.1: *cuius sunt electae ex Ennio Lucilio Varrone saturae*; sulla presenza di Giulio Floro in Quint. *Inst*. 10.3.12–14, vd. Kaster 1995, 332.

857 Dihle 1994, 605.

858 Dobbiamo a Gianfranco Agosti (*per litteras*, 22 giugno 2017) il rinvio a Cataudella 1972, 370–377, che esamina il *fr*. 16 Powell di Cercida (= 4 Knox: vd. Livrea 1986, 173), ricavabile da Greg. Naz. *Virt*. 595–600; per la presenza di Cercida in Gregorio Nazianzeno, vd. Meyer 2014, 203.

859 Luca Mondin, *per litteras* (15 febbraio 2019).

facile».[860] Più recentemente, nel contestare la tesi secondo cui la trattazione luciliana della *virtus* non sarebbe da prendere sul serio, a causa della sua presunta intonazione parodica, Myles McDonnell si è spinto fino a sostenere che Lattanzio «had read the passage in context, and noted its philosophical background»,[861] dando dunque per acquisita una conoscenza di prima mano. Effettivamente, il ricorso retorico ai *testimonia* pagani, così frequente in Lattanzio quando difende la *veritas* cristiana, caratterizza quella «dimension pragmatique»[862] del discorso con cui l'apologista si accredita come intellettuale simultaneamente retore e filosofo. In quest'ordine di idee, Blandine Colot suggerisce che la conoscenza diretta di Lucilio potrebbe essere desunta proprio dalla profondità dell'analisi condotta da Lattanzio sul testo del poeta satirico, di cui egli si mostra in grado di cogliere perfino eventuali connotazioni ironiche.[863]

Con molta cautela, senza preclusioni aprioristiche, potremmo dunque supporre che Lattanzio conoscesse le satire di Lucilio *anche* di prima mano, oltre che tramite florilegi di ben consolidata tradizione. È materia di congettura la possibilità che, ancora nell'ultimo trentennio del IV secolo, un autore come Gerolamo avesse diretta familiarità con il poeta satirico;[864] è viceversa molto meglio documentabile, come Paolo Gatti ha puntualmente ribadito in più occasioni, che non molti anni dopo, intorno al 400, Nonio Marcello lavorava ai suoi due *volumina* di

860 Goulon 1978, 121 n. 57; 153. Più recentemente, dalla competenza dimostrata da Lattanzio nella storia di Roma repubblicana, Scholz 2002, 307, ha ritenuto di poter dedurre che l'apologista abbia «den Text der Satire selbst gelesen».

861 Mc Donnell 2006, 126 n. 68.

862 Colot 2019, 794.

863 Blandine Colot, *per litteras* (30 maggio 2019): «Je pense qu'il n'y a pas lieu d'exclure a priori la connaissance directe de Lucilius par Lactance. Je pense également que Lactance est suffisamment bon connaisseur des textes qu'il lit pour les comprendre jusque dans leur ironie, si celle-ci existe ! Cela pourrait d'ailleurs expliquer qu'il ait pensé à faire, de ce texte déjà fait pour fragiliser les philosophes, la cible de sa démonstration».

864 Per censurare l'insipienza di chi si comporta come il *debilis gubernator* di una nave che affonda (o come un *caecus* che *caecos ducat in foveam*), Gerolamo ricorre in *Ep.* 7.5 a una similitudine di sapore proverbiale, tratta da Lucilio (1299 M): *Secundum illud quoque de quo semel in vita Crassum ait risisse Lucilius «similem habent labra lactucam asino carduos comedente»*. Ferma restando la problematica ricostruzione metrica del verso (Warmington 1938/1967, 422; Terzaghi/Mariotti 1966, 117), Hagendahl 1958, 102 n. 4, osservava acutamente che Gerolamo dimostra di saper utilizzare come fonte principale Lucilio, non Cicerone: mentre infatti l'Arpinate si limitava a menzionare genericamente due volte l'episodio (*Fin.* 5.92: *quem semel ait in vita risisse Lucilius* è ripetuto, con la variante *in omni vita*, in *Tusc.* 3.31), l'autore cristiano cita *anche* il testo di Lucilio. Attingeva Gerolamo a raccolte paremiografiche, oppure direttamente a Lucilio?

Lucilio nella biblioteca di *Tubursicum Numidarum*, l'attuale Khamissa, in Algeria nord-occidentale.[865]

4.2 La ricezione di Cicerone

Circa un ventennio fa, Vinzenz Buchheit constatava che Lattanzio cita l'Arpinate «oft polemisch, aber auch aneignend»:[866] aspetti di questa (apparente) antinomia sono rintracciabili nell'ambito degli *officia vivendi*. Quali aspetti assume questa polarità in Lattanzio? Abbiamo rilevato la forte tensione dialettica entro cui, all'apprezzamento per l'intuizione ciceroniana della *vera lex* di Cic. *Rep*. 3.27 (in *Div. inst*. 6.8.6–9), facciano riscontro nell'apologista le motivazioni polemiche di 6.9.2–7 contro gli *iura belli* e contro l'intelaiatura ideologica che sostiene la giustificazione del dominio di Roma.[867] La citazione lattanziana dal *De re publica*, polo "positivo" di questa antinomia, merita un particolare approfondimento.

Un primo livello dell'intervento di Lattanzio sul testo ciceroniano interessa una prospettiva di ampio respiro, cioè il rapporto tra il quinto e il sesto libro delle *Divinae institutiones*, e ne rafforza la stretta interconnessione.[868] L'apologista colloca nel sesto libro il passo ciceroniano sulla *vera lex*, esordio della risposta di Lelio all'attacco alla *iustitia* da parte di Carneade/Filo. Ora, lo spostamento della citazione dalla sua sede più consona, cioè dal cuore del dibattito nel quinto libro delle *Divinae institutiones*,[869] fa pensare che il suo assunto avrebbe controbattuto con efficacia (ridimensionandolo) l'intervento di Carneade/Filo, il cui punto di vista godeva – in quel contesto – del pieno appoggio "strumentale" da parte di Lattanzio, volto a confutare il disegno ciceroniano d'integrazione dello *ius ciuile* e dello *ius gentium*.[870]

Un secondo livello, operato *all'interno* del sesto libro lattanziano, è costituito dallo "slittamento" della citazione, coprendo così un raggio d'azione più circoscritto. Il solenne richiamo alla *lex sancta* e *caelestis* è inserito molto tardi, in *Div. inst*. 6.8.6–9, dunque ben lontano dal suo approdo più naturale e prevedibile, cioè al culmine di 6.6.21, dove l'apologista condivideva il giudizio ciceroniano (*Off*. 3.28) sullo sconvolgimento della *communis humani generis societas*. Ma di *Off*. 3.28 Lattanzio ometteva la seconda parte, relativa al riferimento agli *impii* e alla *iusti-*

865 Gatti 2014, xi; Gatti 2021, xii–xiii; sulle fonti utilizzate da Nonio, vd. 36 n. 134.
866 Buchheit 2002, 306.
867 Vd. capp. 1.1–2.
868 Sul profondo legame tra quinto e sesto libro, vd. già Loi 1966, 584–589; 623–624.
869 *Div. inst*. 5.14–16.
870 Vd. 27–28 e n. 101.

tia come *domina et regina virtutum*, e in tal modo non portava alle estreme conseguenze il motivo dell'empietà, come esito dell'abbattimento della *societas* umana e della *iustitia*.[871] Questo effetto sospensivo consentiva in realtà a Lattanzio di rallentare a bella posta il *crescendo* delle proprie argomentazioni, e di predisporre con accortezza la solenne celebrazione della *dei lex*, dandole il massimo risalto: in vista di ciò, egli proponeva, in modo estremamente funzionale, alcune valutazioni intermedie su quei passi del *De officiis*, relativi all'apparenza della *virtus* e alla *similitudo*/*species* della saggezza (*Off*. 3.69, in 6.6.25; *Off*. 3.16, in 6.6.26–28), che dovevano preparare il terreno al trionfo del *rectum iter vitae*. Lattanzio, vero maestro di retorica, mette dunque in atto una strategia argomentativa assai proficua: stacca Cicerone dal tessuto storico della tarda *res publica*, e dal suo specifico ruolo politico-culturale; ne circoscrive un'affermazione, senza riguardo per il contesto di appartenenza, proiettandola in una dimensione a-storica che lasci emergere, per contrasto con l'inadeguatezza della tradizione filosofica pagana, una singola "perla" anticipatrice, incensata perché espressa *paene divina voce*.[872]

In un quadro di tale ampiezza, la polarità di cui parlava Buchheit (polemica/appropriazione) ha modo di manifestarsi con una certa coerenza. All'ammirazione per Cicerone, che *legis sanctae vim rationemque pervidit* (6.8.11), fa da contrappeso la riflessione pessimistica sull'*ignoratio* di Dio come *parens animae* (6.9.1); il che determina, nel pullulare di *diversa et varia iura* tra i popoli (6.9.3), la sconvolgente sfasatura tra *utilitas* e *iustitia* (6.9.4): nel veemente attacco al *populus ipse romanus* (6.9.4–7), Cicerone non è più nominato, ma è trasparente il riferimento polemico di Lattanzio agli *iura belli*, teorizzati in *Rep*. 3.25–26 e *Off*. 1.38. Il tono dell'apologista si fa ora assertivo e virulento. Né il collegio dei *fetiales* né le Leggi delle XII Tavole si sottraggono alla requisitoria, i cui accenti sarcastici prendono di mira lo *ius civile* incarnato dai Romani: poiché *pro moribus ubique variatur*, esso è destinato a soccombere nei confronti della *vera iustitia, quam uniformem ac simplicem proposuit omnibus deus* (6.9.7).[873] La visione totalizzante della giustizia divina "comprime" la vicenda esemplare della storia romana, ne appiattisce la sostanza e le toglie spessore. Una volta relegate ad eventi effimeri le faticose (seppur controverse) acquisizioni della civiltà romana, Lattanzio finisce col

871 Vd. 10–12; 178.

872 Questa flessibilità dialettica nei confronti di Cicerone non dovrebbe essere oggetto di liquidazioni categoriche, come quella di Dyck 1996, 41: «Writing for pagans with the intent of trapping pagan philosophers in self-contradiction, Lactantius alludes to *de Officiis*, as to other Ciceronian philosophical works, in a number of passages». Certamente la vena polemica di Lattanzio (talvolta *tranchante*) coglie parecchie incongruenze dell'Arpinate, ma il dialogo instaurato con Cicerone non appare mai pregiudizialmente ostile.

873 Vd. 31.

negare alla radice la natura stessa del divenire storico. Entro queste coordinate, allo *ius civile*, percepito riduttivamente come lacerto in un flusso cieco e relativistico (*pro moribus ubique variatur*), viene contrapposta la luce, immota e trascendente, della rivelazione cristiana, che risulta ipostatizzata come *vera iustitia*.

Poco oltre, Cicerone figura a pieno titolo come estremo "negativo" della polarità. In *Div. inst*. 6.11.9–15 Lattanzio si sofferma polemicamente su alcune limitazioni, poste dall'Arpinate, in tema di *largitio* e *benignitas* da parte dell'uomo politico romano nella tarda repubblica. Il passo ciceroniano integrale (*Off*. 2.52), su cui l'apologista opera un'abile manipolazione, è il seguente:

> De beneficentia ac de liberalitate dicendum est, cuius est ratio duplex: nam aut opera benigne fit indigentibus aut pecunia. Facilior est haec posterior, locupleti praesertim, sed illa lautior ac splendidior et viro forti claroque dignior; quamquam enim in utraque inest gratificandi liberalis voluntas, tamen altera ex arca, altera ex virtute depromitur, largitioque, quae fit ex re familiari, fontem ipsum benignitatis exhaurit. Ita benignitate benignitas tollitur, qua quo in plures usus sis, eo minus in multos uti possis.
>
> Tratterò della beneficenza e della liberalità. In due maniere si possono soccorrere i bisognosi: con l'opera e con il denaro. La seconda maniera, specialmente con un ricco, è molto più facile: ma la prima è più nobile, più splendida e più degna di un uomo forte e illustre. Anche se nell'una e nell'altra sia evidente un nobile desiderio di fare del bene, l'una tuttavia ha origine dalla cassaforte, l'altra dalla virtù; e spesso la largizione delle proprie sostanze esaurisce addirittura la fonte della liberalità. Così la beneficenza si distrugge con la beneficenza e quanto più sarai stato liberale verso alcuni, tanto meno potrai esserlo verso molti altri.[874]

Le restrizioni indicate da Cicerone vertono su uno dei fondamenti etici elaborati nell'ambito della cultura scipionica: sull'ἐλευθεριότης, di ascendenza paneziana, che l'Arpinate rende con l'endiadi[875] *beneficentia ac liberalitas*. Cicerone doveva leggere già in Panezio la consapevolezza dei pericoli connessi con la liberalità, che poteva servire all'ambizione – come sottolineava Max Pohlenz – in quanto «mezzo per divenire influenti e per acquistarsi gli "amici" necessari per avanzare nel *cursus honorum*».[876]

Fin dall'interrogativa retorica di presentazione del passo ciceroniano (*Div. inst*. 6.11.9), sono intuibili le ragioni del dissenso di Lattanzio dall'Arpinate: *Quid? Marcus Tullius in suis officialibus libris nonne hoc idem suadet, non esse omnino*

874 Trad. Anna Resta Barrile, in Narducci 1999a, 275–277.

875 Lausberg 1969, 305.

876 Pohlenz 1970, 63. La *beneficentia* è al secondo posto, come virtù sociale, dopo la *iustitia* (*Off*. 1.42–60): sull'unificazione paneziana delle due virtù aristoteliche (Arist. *Eth. Nic.* 4.1119b 22–1121a 7; 4.1124b 10), cioè la liberalità (ἐλευθεριότης: cfr. Pl. *Tht*. 144d) e la magnanimità nell'uso del denaro (μεγαλοπρέπεια), vd. Pohlenz 1970, 61–70; Dyck 1996, 155; Jedan 2009, 149.

largiendum?. Lo scrittore cristiano cita con esattezza, ma solo parzialmente, il brano ciceroniano, limitandosi alla sezione *largitioque* [. . .] *possis*, e dunque omettendo l'*incipit* in cui Cicerone, segnalando che il «denaro» e l'«opera» provengono rispettivamente dall'*arca* e dalla *virtus*, invitava alla prudenza senza esprimere giudizi di valore, trovando anzi in entrambe le modalità una positiva *gratificandi liberalis voluntas*. Su questi presupposti, in *Off*. 2.53–54 Cicerone menzionava il rimprovero di Filippo ad Alessandro (che con la *largitio* aveva cercato di guadagnarsi l'appoggio dei Macedoni), e concludeva che far uso del patrimonio per aiutare meritevoli e bisognosi deve comportare parsimonia e moderazione: *multi enim patrimonia effuderunt inconsulte largiendo*. Non c'è traccia di quest'argomentazione in Lattanzio. Anche questa volta non meraviglia che egli citi, decontestualizzandola, solo una parte dell'intero contesto di *Off*. 2.54, cioè il segmento, in forma di domanda retorica, che commentava i rischi della smodata elargizione. Così facendo, l'apologista si sente autorizzato a deplorare che Cicerone incoraggi gli uomini a custodire il proprio patrimonio, e ad operare un'arbitraria illazione conclusiva, che non trova riscontri nelle riflessioni condotte dall'Arpinate (6.11.10):

> «Quid autem est stultius quam, quod libenter facias, curare ut id diutius facere non possis?» videlicet professor sapientiae refrenat homines ab humanitate monetque ut rem familiarem diligenter custodiant malintque arcam quam iustitiam conservare.
>
> «Cosa c'è di più insensato di finire col non poter più fare proprio ciò che si faceva volentieri?». Evidentemente, il nostro professore di saggezza trattiene gli uomini da gesti di umanità, esortandoli a conservare con cura il proprio patrimonio, e ad anteporre la sicurezza della propria cassaforte a quella della giustizia.

Lattanzio arriva dunque ad attribuire a Cicerone rilievi esclusivamente suoi, con una disinvoltura retorica che si avvale di omissioni e di sovrainterpretazioni strumentali: le limitazioni a suo tempo proposte alla classe politica dall'Arpinate, mal comprese e/o intenzionalmente manipolate dall'apologista, vengono disapprovate come frutto della protervia e del gretto utilitarismo della cultura politica romana, il cui illustre portavoce è irriso, con insolita acrimonia, come *professor sapientiae*.

Vale la pena di notare come in questo frangente, per rendere credibile il proprio punto di vista, Lattanzio rimuova aspetti cruciali del pensiero politico romano, e specificamente ciceroniani, in materia di *largitio*. Com'è noto, nella tarda età repubblicana, alle ambizioni di chi aspirava a un potere assoluto risultava funzionale la ricerca del consenso, soprattutto da parte delle forze che emergevano dallo sfaldamento della compagine sociale, in particolare da parte del proletariato militare e della plebe urbana: il che spiega le cautele (*Off*. 1.42, *cautiones*) a cui Cicerone intendeva assoggettare la pratica di una *virtus* così delicata come la

beneficentia.[877] Di tutto ciò ci sentiamo di escludere che Lattanzio, ben lontano dalle dinamiche politiche del I secolo a.C., avesse una qualche consapevolezza: il che non toglie comunque efficacia alla tendenziosità con cui egli opera sul materiale ciceroniano, alterandone la sostanza argomentativa.

All'opposto, in alcune sottolineature a proposito della *iustitia*, l'"appropriazione" del testo ciceroniano è realizzata dall'apologista in una certa sintonia, benché parziale, col suo interlocutore pagano (*Div. inst*. 6.25.9):

> Homines autem non nisi ad iustitiam nasci, cum philosophi veteres, tum etiam Cicero suspicatur. Disserens enim *de legibus*: «Sed omnium, inquit, quae in hominum doctorum disputatione versantur, nihil est profecto praestabilius quam plane intellegi nos ad iustitiam esse natos».[878] Id ergo solum deo exhibere atque offerre debemus ad quod capiendum nos ipse generavit.
>
> Che in effetti gli uomini nascano per la giustizia e non per altro, lo intuisce, tra i filosofi antichi, soprattutto Cicerone. Nel suo trattato *Sulle leggi* dice infatti: «Ma fra tutti gli argomenti di cui dibattono le persone di cultura, niente è certo più importante del fatto che si comprenda con chiarezza che siamo nati per la giustizia». Perciò dobbiamo presentare e offrire a Dio solo ciò per il cui conseguimento ci ha Lui stesso creato.

In effetti, come ha ben visto Christiane Ingremeau,[879] Lattanzio predilige questo passo ciceroniano, che cita in più occasioni,[880] ma ne omette ogni volta significativamente la frase finale (*neque opinione, set natura constitutum esse ius*): è in effetti logico che lo scrittore cristiano non possa condividere la sottolineatura del fondamento "naturale" della *iustitia* (*natura* vs. *opinio*), di cui gli preme viceversa mettere nel massimo rilievo il fondamento divino.

Ma sull'identità tra *iustitia* e *religio*, posta da Lattanzio,[881] la distanza da Cicerone torna a farsi incolmabile. Per l'apologista, l'uomo è destinato *ab aeterno* da Dio alla realizzazione etica della *iustitia*, in quanto *virtutum omnium mater*:[882] la

---

877 Di fronte ai rischi concreti di questo «evergetismo di massa» (Narducci 1999b, 28), Cicerone raccomandava che la *beneficentia* e la *liberalitas* non violassero i confini della *iustitia*, ma viceversa mirassero all'*utilitas rei publicae*, ovvero all'*utilitas communis*: la struttura sociale dello Stato non poteva essere compromessa dallo smodato desiderio di assecondare l'incostanza e l'inaffidabilità del popolo, la *levitas multitudinis* (*Off*. 2.63). Su questi temi, vd. Gabba 1979, 124–132; Narducci 1999b, 27–34.

878 Cic. *Leg*. 1.28.

879 Ingremeau 2007, 376 n. 1.

880 *Epit*. 29.2; *De ira* 14.4.

881 *Div. inst*. 5.14.7: (*iustitiae*) *origo in religione*; cfr. *Epit*. 70: *Colendus est igitur deus, ut per religionem, quae eadem iustitia est, accipiat homo a deo immortalitatem*. Sul rapporto tra *religio* e *sapientia* in Lattanzio, vd. 11; Loi 1966, 595; 598–600; 614–615; Buchheit 1979, 358; Heim 1996, 367; 371–374; Scholz 2002, 303.

882 Cfr. *Div. inst*. 3.22.5; cfr. 6.11.16: *matrem principemque virtutum*.

giustizia, coincidendo con l'*agnitio dei*, si concretizza nell'osservanza della legge divina (6.9.24, *in dei agnitione et cultu rerum summa versatur*).[883] In particolare, alla derivazione del termine *religio* da *relegere*, proposta da Cicerone nel *De natura deorum* (2.72), Lattanzio oppone la sua celebre *interpretatio*, che riconduce a *religare* (*Div. inst*. 4.28.3): *hoc vinculo pietatis obstricti deo et religati sumus, unde ipsa religio nomen accepit, non ut Cicero interpretatus est a relegendo*.[884] Di fatto, indipendentemente dalle ipotesi linguistiche sull'etimologia di *religio*,[885] ciò che risalta in questo contesto è che il tipo di legame con Dio, sulla base della *religio*, sia istituito da Lattanzio attraverso la nozione di *pietas*, termine romano prima che cristiano (4.28.12): *diximus nomen religionis a vinculo pietatis esse deductum, quod hominem sibi deus religaverit et pietate constrinxerit, quia servire nos ei ut domino et obsequi ut patri necesse est*.[886]

È proprio nella sua riflessione sulla *pietas* che Lattanzio si misura in profondità con Cicerone, interlocutore onnipresente nel testo dell'apologista. Spetta a Blandine Colot il merito di aver posto l'accento su questa componente del pensiero di Lattanzio,[887] al quale era ben presente la particolare dimensione religiosa della romanità pagana: congiunta per natura al suo spessore politico e civico, essa operava in modo tale per cui la vita religiosa, «legata a un quadro comunitario»,[888] finiva col non essere distinguibile dalla vita sociale.

883 Cfr. *Div. inst*. 6.9.1: *Huius legis caput primum est ipsum deum nosse, soli obtemperare, solum colere*. Se la giustizia esige che noi amiamo sia Colui che ci ha largamente beneficiato, sia il nostro prossimo, chi non riconosce Dio o nuoce all'uomo, *iniuste et contra naturam suam vivit*, e in questo modo *inrumpit institutum legemque divinam* (*De ira* 14.3).

884 Per Cicerone, mentre la *superstitio* consisteva nel puro adempimento di atti rituali (sul carattere «ritualistico» della religione romana, vd. Jacques/Scheid 2005, 148), la *religio* era propria di coloro che *diligenter retractarent et tamquam relegerent* («riconsideravano con attenzione e, in un certo senso, ripercorrevano») tutto ciò che riguardava il culto degli dèi. Aubin 2018, 172–180 (in particolare n. 40), fa notare che Agostino dimostra familiarità con entrambe le etimologie, ricorrendo a *religere* quando si rivolge a non-cristiani, a *religare* quando controbatte i Manichei.

885 Ernout/Meillet 1959, 569, danno maggior credito a *religere*, avanzando dubbi sulla provenienza, da un verbo in *-are*, di un sostantivo in *-io*. Di una terza etimologia da *relinquere*, sostenuta dal giurista Masurio Sabino (*religiosum est quod propter sanctitatem aliquam remotum ac repositum a nobis est, verbum a relinquendo dictum*), ci informa Gell. 4.9.8; attribuita a Ser. Sulpicio Rufo da Macrob. *Sat*. 3.3.8, l'etimologia non ha avuto alcun seguito tra i moderni (vd. *DAGL* s. v. *religio*, 831).

886 Incisiva la resa del concetto romano di *pietas* da parte di Colot 2016, 135 n. 135: «une disposition intime s'exerçant selon l'autorité du *mos maiorum* à remplir ses devoirs envers qui on en a».

887 Colot 2016, 108–168.

888 Sull' intima natura di «paganisme public» e sulla «qualité civique des cultes polythéistes» a Roma, vd., in particolare, Carrié/Rousselle 1999, 350; 437; sui singoli aspetti della "religione civica" romana (cfr. Cic. *Leg*. 1.23; 2.26), vd. Jacques/Scheid 2005, 145.

Non è un caso che, fin dal *De haruspicum responsis* (risalente al 56 a.C.), Cicerone si fosse proposto di rendere in latino, col verbo *conciliare*, la nozione implicita nell'οἰκείωσις stoica,[889] come impulso naturale della *ratio* verso l'osservanza degli obblighi nei confronti della famiglia, della patria e degli dèi (*Har.* 57): *Parentibus et dis immortalibus et patriae nos primum natura conciliat; eodem enim tempore et suspicimus in lucem et hoc caelesti spiritu augemur et certam in sedem civitatis et libertatis adscribimur*.[890] A distanza di più di un decennio, in *Nat. D.* 1.3, nell'ambito dei tributi da rendere al *numen* degli dèi, Cicerone sottolineava che la *pietas*, al pari delle altre *virtutes*, non può esistere *in specie fictae simulationis*, e che, appena essa scompare con la *sanctitas* e la *religio*, ne consegue una *perturbatio vitae*, per cui (1.4) *haut scio an pietate adversus deos sublata fides etiam et societas generis humani et una excellentissuma virtus iustitia tollatur*.[891] La natura religiosa di questo impulso naturale è ribadita in *Nat. D.* 1.116, *est enim pietas iustitia adversum deos*, e nel *De officiis*, con la differenza che alla *pietas* subentrano gli *officia*, i quali in primo luogo devono essere garantiti agli dei (*Off.* 1.160):

> Patefactus enim locus est ipse, ut non difficile sit in exquirendo officio quid cuique sit praeponendum videre. In ipsa autem communitate sunt gradus officiorum, ex quibus quid cuique praestet intellegi possit, ut prima diis immortalibus, secunda patriae, tertia parentibus, deinceps gradatim reliquis debeantur.
>
> È sgombrata infatti la via in modo tale che, nell'esame dei doveri, non sia difficile vedere a quale sia da dare la preferenza. Nell'ambito stesso della comunità sociale, c'è una gradazione dei doveri che permette di capire quale sia superiore agli altri, per far sì che i primi doveri siano verso gli dèi immortali, i secondi verso la patria, i terzi verso i genitori, e poi, gradualmente, verso tutti gli altri.

Nella ripresa di tematiche ciceroniane, Lattanzio si allontana radicalmente dall'Arpinate. Delle due sorgenti (*venae*) che definiscono la *iustitia*, l'apologista distingue la *pietas*, che concerne la relazione tra uomo e Dio, dall'*aequitas*, che lega

889 Cic. *Fin.* 3.16; 23. In *Off.* 1.12: *eademque natura vi rationis hominem conciliat homini et ad orationis et ad vitae societatem*, il significato di *conciliare* indica non l'apparentamento dell'individuo con sé, ma quello con i suoi simili, e figura come comportamento proprio degli esseri razionali, non di tutti gli esseri viventi (Alesse 1994, 134). Sulla resa ciceroniana dell'οἰκείωσις stoica, vd. 120 n. 593.

890 In termini affini, ma senza riferimento agli dèi, l'Arpinate si esprime in *Rep.* 6.16: *iustitiam cole et pietatem, quae cum magna in parentibus et propinquis, tum in patria maxima est* (Colot 2016, 134–135). Da questo tipo di δικαιοσύνη Crisippo aveva fatto dipendere il corrispettivo greco della *pietas*, l'εὐσέβεια (Stob. *Ecl.* 2.60, 9 = *SVF* 3.264, 24), che è presentata altrove come «scienza del culto divino» (Andr. *Path.* 25, 9 = *SVF* 3.273, 11 ἐπιστήμη θεῶν θεράπεια: un nesso che riecheggia in Cic. *Nat. D.* 1.116: *sanctitas autem est scientia colendorum deorum*).

891 Si legga, a questo proposito, il commento di Pease 1955/1958, I, 130–131.

gli uomini tra di loro (*Div. inst*. 5.14.8–9): nella prima risiedono il *caput* e l'*origo* della giustizia; nella seconda entra in azione la *vis omnis ac ratio* (5.14.11).[892] Questo ruolo dinamico della *pietas*, principio attivo che di fatto realizza la giustizia, istituisce un rapporto di autentica filiazione con Dio padre (3.9.19): *quid iustitia nisi pietas? pietas autem nihil aliud quam dei parentis agnitio*. In tal modo, nel momento in cui la *pietas* espande questo legame parentale con Dio, senza discriminazioni, all'universalità della specie umana,[893] il punto di vista di Lattanzio arriva a trascendere i limiti della requisitoria contro le politiche di dominio di Roma e gli *iura belli*, aprendosi – nel nome della discendenza dal Padre comune – alla condanna di ogni guerra e di ogni conflitto fratricida (*Div. inst*. 5.8.6). Se Dio fosse adorato, *non essent dissensiones et bella, cum scirent homines unius se dei filios esse, ideoque divinae necessitudinis sacro et inviolabili vinculo copulatos*; non cesserebbero più solo *insidiae*, *fraudes*, o *rapinae*, ma, in assoluto (5.8.8), *haec omnia in terris mala, si ab omnibus in legem dei coniuraretur*.

La *pietas* "orizzontale",[894] *vis omnis ac ratio* della *iustitia* e coincidente con l'*aequitas* (5.14.11), è messa in pratica nelle relazioni fra uomo e uomo. È l'*adfectus pietatis*[895] a risaltare sullo sfondo della dimostrazione di Lattanzio (6.10.3), come dono divino per consolidare il legame tra le creature:

> Hominem vero quia nudum fragilemque formavit, ut eum sapientia potius instrueret, dedit ei praeter cetera hunc pietatis adfectum, ut homo hominem tueatur diligat foveat contraque omnia pericula et accipiat et praestet auxilium.
>
> Poiché senza dubbio ha creato l'uomo nudo e fragile, per armarlo più volentieri di saggezza, gli ha donato questo sentimento di amore al posto di tutto il resto, affinché l'uomo protegga il suo simile, lo ami, lo assista e lo accolga contro ogni pericolo dandogli il suo sostegno.

892 Il valore del concetto cristiano dell'*aequitas* (contrapposto alla *iustitia* dei Greci e dei Romani), è il solo a impedire che il diritto codifichi l'ingiustizia: *Div. inst*. 5.14.20, *ubi enim non sunt universi pares, aequitas non est, et excludit inaequalitas ipsa iustitiam*. Riguardo al superamento dell'inuguaglianza, come principio fondante del diritto romano classico, Marcone 2015, 25–26, rileva come probabile un'influenza di Lattanzio sulla legislazione di Costantino, in materia di difesa della famiglia: le due costituzioni di *Cod. Theod*. 11.27.1–2, che condannano la vendita dei figli e la loro soppressione alla nascita, sembrano infatti riflettere l'opinione espressa dall'apologista in *Div. inst*. 6.20.23: *tam igitur nefarium est exponere quam necare*. Su Lattanzio e Costantino, vd. 195.

893 *Div. inst*. 3.9.17: *dei autem contemplatio est venerari et colere communem parentem generis humani*. In questo senso, i cristiani si rivelano «à la fois authentiquement philosophes *et* religieux» (Colot 2016, 151), appunto perché traducono in atti concreti di giustizia l'insegnamento di Cristo, figlio di Dio, *iustitiae magister* (4.24.19).

894 Colot 2016, 159.

895 Monat 1982, I, 252.

Nel contempo, e in maniera complementare, la *pietas* "verticale", *caput* e *origo* della *iustitia*, è esercitata dall'uomo nei confronti di Dio e, reciprocamente, da Dio nei confronti dell'uomo. Proprio per questo, alla volontà di Dio, su iniziativa della sua *pietas*, l'uomo deve la propria natura di *animal sociale* (6.10.10):

> Deus enim quoniam pius[896] est, animal nos voluit esse sociale; itaque in aliis hominibus nos ipsos cogitare debemus. Non meremur in periculo liberari, si non succurrimus, non meremur auxilium, si negamus.
>
> Dio, infatti, poiché ha amore per noi, ha voluto che noi fossimo creature sociali; per questo dobbiamo concepire noi stessi in rapporto agli altri. Quando siamo in pericolo non meritiamo di essere liberati, se non aiutiamo; non meritiamo assistenza, se la neghiamo agli altri.[897]

In stretta correlazione con queste implicazioni della *pietas*, il motivo del legame parentale con Dio risulta altrettanto centrale sul piano, contiguo, dell'analisi dell'origine del genere umano, che vede nuovamente Lattanzio in aperta polemica con Cicerone.

La nascita della società è descritta a chiare note dall'Arpinate in *Rep*. 1.39 (*coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus*), e la prima causa di questa unione non è l'*imbecillitas*, quanto piuttosto una *naturalis quaedam hominum quasi congregatio*; a questa teoria,[898] Lattanzio contrappone l'origine divina del *genus humanum*, ricorrendo a terminologia biblica e modificando radicalmente il concetto ciceroniano di *congregatio* (*Div. inst*. 6.10.19–20):

> unus homo a deo fictus ab eoque uno terra omnis humano genere conpleta est.[899] [. . .] Nulla igitur in principio facta est eiusmodi congregatio, nec umquam fuisse homines in terra qui praeter infantiam non loquerentur, intelleget cui ratio non deest.

---

896 *Pietas* (equivalente a «compassione, pietà» già nella lingua profana post-classica: Suet. *Dom*. 11; Plin. *Pan*. 79.4; *Dig*. 48.9.5) ricorre presso gli autori cristiani per indicare la bontà misericordiosa di Dio verso l'uomo (Loi 1970, 94); per Lattanzio, cfr. *Div. inst*. 6.24.9; *De mort. pers*. 52.2.

897 Nella polemica successiva (*Div. inst*. 6.10.11), contro i *nulla praecepta* di quei *philosophi* che *misericordiam de homine sustulerunt*, è chiaramente riconoscibile (Ingremeau 2007, 204 n. 2) l'avversione di Lattanzio nei confronti degli Stoici, i quali vedevano nella *pietas/misericordia* una *aegritudo* che il *sapiens* è chiamato a estirpare (cfr. Cic. *Tusc*. 3.21; 23; 4.11–19; Sen. *Clem*. 2.5–6).

898 *Fin*. 3.65: *ad naturalem communitatem* (cfr. *Fin*. 4.4; *Off*. 1.157). L'impulso naturale dell'uomo alla vita associata, prima dell'elaborazione concettuale stoica, è teorizzato da Aristotele in vista della felicità: cfr. per es. *Pol*. 1.1252a 1–7e; 3.1280a 31–34.

899 Per le immagini della creazione dell'uomo e della terra «riempita» dagli uomini, Lattanzio si richiama rispettivamente a *Gen*. 1.27 (in *Mt*. 19.4; *Eph*. 4.24: *induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est in iustitia et sanctitate veritatis*) e a *Gen*. 1.28 (*Div. inst*. 2.10.3; 13; 2.12.1–3; 7.5.13–20).

> un solo uomo è stato creato da Dio, e a partire da Lui solo tutta la terra si è riempita del genere umano [. . .] In origine, dunque, non ha avuto luogo alcun raggruppamento di tal genere, e che non ci siano mai stati sulla terra uomini che non parlassero per incapacità di parola, lo comprenderà chiunque non sia sprovvisto di ragione.[900]

Di fronte allo spettacolo grandioso dell'origine dell'*humanum genus*, Lattanzio coglie il fondamento antropologico del suo carattere sociale in netta antitesi con la rappresentazione ciceroniana: la sua piena legittimazione divina – in questa seconda parte del sesto libro – acquista rilevanza proprio alla luce (e sui presupposti) della trattazione teorica della *iustitia* nel quinto libro.[901] Ma l'apologista si spinge ben oltre, prospettando per gli uomini il vincolo naturale e sacro di una genealogia comune (*Div. inst*. 6.10.4–5):

> Nam si ab uno homine quem deus finxit omnes orimur, certe consanguinei sumus et ideo maximum scelus putandum est odisse hominem vel nocentem. Propterea deus praecepit inimicitias per nos numquam faciendas, semper esse tollendas, scilicet ut eos qui sint nobis inimici necessitudinis admonitos mitigemus.
>
> Se infatti proveniamo tutti da un solo uomo, siamo certamente dello stesso sangue, e per questo dobbiamo ritenere che il crimine più grave sia odiare un uomo, anche colpevole. Perciò Dio ha prescritto che da parte nostra mai siano fomentate inimicizie, ma che siano sempre da far cessare, proprio affinché noi pacifichiamo coloro che ci sono nemici, avvertendoli di questo stretto legame.

L'espressione *consanguinei*, ritenuta da alcuni metaforica,[902] dà viceversa l'impressione di acquistare un senso tutt'altro che figurato, poiché Lattanzio, nel costruire uno scenario inedito di fraternità universale, dà nuova linfa all'immagine ciceroniana della *prima societas* costituita dal matrimonio (*Off.* 1.54):

> Nam cum sit hoc natura commune animantium, ut habeant libidinem procreandi, prima societas in ipso coniugio est, proxima in liberis, deinde una domus, communia omnia; id autem est principium urbis et quasi seminarium[903] rei publicae.
>
> Poiché infatti questo è per natura comune a tutti gli esseri viventi, che abbiano l'istinto della procreazione, il primo legame sociale è costituito proprio dal matrimonio, il secondo

900 Alla tesi stoica, che già riconosceva alla *providentia* divina la creazione degli esseri viventi (Cic. *Leg*. 1.24–27; *Nat. D*. 2.140–147), Lattanzio obietta che l'errore degli Stoici stava nel considerare *hominum causa mundum esse fabricatum* (*Div. inst*. 7.4.2).

901 Vd. 22–29.

902 Per esempio, da Ingremeau 2007, 403.

903 *OLD* s.v. *seminarium*, 1731, col. 2.a: «a nursery of young trees» («semenzaio»: cfr. Cato, *Agr*. 45.1).

> dai figli, e quindi comprende il possesso di una casa unica e dei beni comuni: questo è il punto di partenza della città, e – in un certo senso – il vivaio dello Stato.[904]

L'apologista dilata i confini di questa rappresentazione ciceroniana (già luminosa per il suo respiro cosmico, e strettamente legata alla prospettiva immanente dell'οἰκείωσις stoica), e la apre a una visione maestosa, fino ad inglobare l'intero genere umano. Così facendo, egli arriva a porre il testo di Cicerone al servizio della *Genesi*,[905] dove l'assenza della «transmission réelle du péché originel par la procréation»[906] gli permette di valorizzare il "primo Adamo" biblico (piuttosto che il "secondo", cioè il Cristo redentore), come tramite della creazione da parte di Colui che riconosciamo come *conditorem rerum parentemque* (*Div. inst*. 6.9.14).[907] Non a caso, in questo aspetto, è il *De officiis* a costituire il centro nevralgico della riflessione di Lattanzio. L'istinto sociale dell'οἰκείωσις, connaturato fin dalla nascita in termini ancora "zenoniani" in *Fin*. 3.62–63,[908] appare in *Off*. 1.12 sorretto da una *ratio* di pura marca paneziana, che spinge alla comunione di vita e all'amore per la propria specie.[909] Non è questa la dimensione della giustizia naturale a cui Lattanzio intende dar forma: il suo *ius naturale* cristiano, fondato sulla *consanguinitas*, è viceversa da concepire «comme base épistémologique»[910] per la nuova prospettiva della società umana.

Connotazioni interessanti arricchiscono dunque il profilo iniziale, che emergeva dalla polarità a suo tempo ravvisata da Vinzenz Buchheit («polemisch» vs.

904 Subito dopo, in *Off*. 1.55, Cicerone osserverà che dalla *propagatio*, formata attraverso i legami familiari e le parentele acquisite, origina la *sanguinis coniunctio*, fortificata dalla comunanza dei *monumenta maiorum*, dei *sacra* e dei *sepulchra communia*.

905 Monat 1982, II, 241.

906 Colot 2016, 157.

907 *Div. inst*. 3.9.17: *dei autem contemplatio est venerari et colere communem parentem generis humani*. La paternità divina nei riguardi dell'uomo è motivo platonico e stoico (cfr. Pl. *Ti*. 28b–c; Cic. *Nat. D*. 2.64; Sen. *Ben*. 4.8.1; 2.29.4; *Prouid*. 1.5), ma Lattanzio vi sovrappone i tratti del *pater familias*, per «spiritualizzare» (von Albrecht 2016, II, 1378) questo caposaldo etico-sociale romano. La comunanza di nascita spiega la contiguità del concetto di *fraternitas*, assente – al pari di *frater* – tanto in Cicerone quanto in Seneca (Colot 2016, 160 e n. 242): *Div. inst*. 5.6.12, *quae* (scil. *religio*) *sola efficit, ut homo hominem carum habeat eumque sibi fraternitatis vinculo sciat esse constrictum*; *Epit*. 54.5, *secundum iustitiae officium est hominem agnoscere velut fratrem*.

908 Cic. *Fin*. 3.62: *atque etiam in bestiis vis naturae perspici potest; quarum in fetu et in educatione laborem cum cernimus, naturae ipsius vocem videmur audire*.

909 Nelle parole di Cic. *Off*. 1.12, *natura vi rationis hominem conciliat homini*, relative alla razionalità dell'istinto sociale, la *ratio* figura come stratagemma che consentiva a Panezio di aggirare l'accusa di Carneade agli Stoici, per i quali la οἰκείωσις accomunava sia la natura umana che quella animale (Lévy 1992, 528). Sul richiamo al vincolo che unisce le virtù, fondato per Panezio sulla natura razionale dell'uomo (Cic. *Off*. 1.11–14), vd. Alesse 1994, 39; 139.

910 Colot 2016, 166.

«aneignend»):[911] in casi come il nostro, la rilettura lattanziana degli orientamenti etico-politici di Cicerone si sottrae alla semplice fluttuazione tra aggressività polemica e assenso occasionale. Questa modalità di "appropriazione" ciceroniana da parte dello scrittore cristiano, forte di una tensione dialettica tra propositi ora aggressivi ora concilianti, si rivela estremamente raffinata: pur nel fermo rigetto delle posizioni ciceroniane, il dialogo con l'Arpinate si mantiene infatti assiduo e serrato. Quando le argomentazioni di Cicerone non sono giudicate condivisibili, Lattanzio non si attesta sul terreno infruttuoso di una *disputatio* puramente liquidatoria (e di fatto sterile) nei confronti dell'avversario: il suo lavoro di confutazione e "smontaggio" del materiale ciceroniano è non di rado incongruente, ma tenace e propositivo, anche nelle sue punte sarcastiche.

Tanto nei confronti dell'impostazione di fondo, quanto di singoli aspetti etici della filosofia giuridica ciceroniana, Lattanzio tende dunque a esporre le proprie controdeduzioni nel segno di una rivitalizzazione, diremmo, "agonistica" nei confronti di Cicerone, nello spirito di una singolare *aemulatio*. Da una parte, nel pieno rispetto del *mos maiorum*, l'Arpinate aveva predisposto una gerarchia di *officia*, culminante negli obblighi dovuti agli dei, che conferiva all'οἰκείωσις stoica una dimensione religiosa, centrata sull'istinto naturale guidato dalla *ratio*; dall'altra, Lattanzio riesce a tradurre in termini cristiani, puntualmente "decontestualizzandola",[912] l'articolazione ciceroniana tra *iustitia* e *pietas*, e ne fa discendere la *vera iustitia*, che Dio ci ha donato *uniformem ac simplicem*.[913] C'è di più. Come sottolinea Carlos Lévy,[914] nella sua riflessione sul *mos maiorum* Cicerone aveva tentato una conciliazione fra l'*optimus status* e la realtà del proprio tempo, articolando una feconda integrazione fra la trascendenza platonica (*De re publica*, *De legibus* e, in parte, *Tusculanae*) e l'immanentismo stoico-paneziano (*De officiis*).[915] Così facendo, aveva portato alle estreme conseguenze le implicazioni del diritto "naturale", in quanto «représentation transcendante de la loi naturelle fidèle à l'exigence du *mos maiorum*»:[916] nello sforzo di avvicinamento tra *ius civile* e *ius gentium*, l'Arpinate aveva di fatto fornito una base etico-giuridica al dominio ro-

911 Vd. 178.

912 Vd. 171–172.

913 L'*exemplum* di Cristo, inviato dal Padre come *doctor iustitiae*, si segnala come decisivo (*Div. inst*. 4.25.2): *nam cum iustitia nulla esset in terra, doctorem misit quasi vivam legem, ut nomen ac templum novum conderet, ut verum ac pium cultum per omnem terram et verbis et exemplo seminaret*.

914 Lévy 1992, 534.

915 Per quanto riguarda l'ontologia stoica, alla fuorviante definizione di «materialism» (tuttora frequente, ma segnata dal rischio di implicare processi di tipo "meccanicistico"), Jedan 2009, 9–20 preferisce quella di «corporealism».

916 Colot 2016, 315.

mano del mondo.[917] Agli occhi di Lattanzio, le guerre intraprese da Roma nel corso dei secoli, poco importa se combattute *pro salute* oppure *pro gloria*,[918] rivelano il volto autentico di una politica fondata sull'ingiustizia, mettendo a nudo la sostanza della vocazione sacrale romana, ereditata dai *maiores*, a realizzare uno spazio universale di *iustitia*. La "correzione" di questo errore, attribuito ai presupposti della filosofia giuridica ciceroniana, coincide per Lattanzio con la possibilità di pensare che una Roma universale e cristiana arrivi a occupare lo spazio politico-religioso della Roma pagana: in tal modo, un impero cristiano si imporrà come autentica realizzazione della giustizia, in seno alla comunità del *genus humanum* e sulla base della *consanguinitas* e della *fraternitas*, derivanti dal primo uomo creato da Dio.

4.3 Il *Christianus Cicero* e la *virtus*

Nella ricezione di Lucilio e di Cicerone prende dunque forma esemplare la capacità di Lattanzio di trasporre l'apologetica dalla dimensione della disputa appassionata a quella di un'analisi razionale.[919] Lo scrittore cristiano è sufficientemente convinto della propria fede per dichiararsi pronto a persuadere della *veritas* delle sacre scritture i suoi contemporanei riluttanti, incerti o apertamente ostili.[920] Non lo sorprende (*Div. inst*. 5.1.15) che, presso i *sapientes*, i *docti* e i *principes*, la *scriptura sancta fide careat*: ai pagani colti la lettura della Bibbia appare infatti stilisticamente rozza, a confronto di una letteratura che fa leva sulla *voluptas*. Purtroppo, in questo frangente storico (5.1.17), *nihil verum putant nisi quod auditu suave est, nihil credibile nisi quod potest incutere voluptatem*: in una parola, *nemo rem veritate ponderat, sed ornatu*. Oltre a ciò, nell'accingersi a una redazione così impegnativa, l'apologista esprime una chiara consapevolezza della propria collocazione rispetto ai predecessori, i quali, dal suo punto di vista, non si sono mostrati all'altezza di un'autentica salvaguardia della *sapientia* e della *veritas*. Minucio Felice (5.1.22) avrebbe potuto accreditarsi come *veritatis adsertor*,

917 Sul concetto ciceroniano di *naturā ius*, e sull'integrazione tra *ius civile* e *ius gentium*, vd. 165 n. 807.

918 Vd. 140 n. 686.

919 Conte 1997, 538.

920 Cfr. *Div. inst*. 1.1.7: *succurrendum esse his erroribus credidi, ut et docti ad veram sapientiam dirigantur et indocti ad veram religionem*; 1.1.21: *quod tantummodo instituendi nobis homines erunt, hoc est ab errore quo sunt implicati ad rectiorem viam revocandi*. Da questo punto di vista, Lattanzio ricorre a certi *testimonia divina* (oracoli ed *hermetica*: vd. 171 n. 833) proprio per restituire fiducia a lettori sconfortati, ed evitare di proporre direttamente i testi biblici, che suscitano diffidenza (Colot 2019, 805).

ma non si è identificato con la propria vocazione; il colto Tertulliano (5.1.23) si è rivelato *multum obscurus*; Cipriano (5.1.24–26), pur dotato di *ingenium*, risulta scarsamente comprensibile, *quoniam mystica sunt quae locutus est et ad id praeparata, ut a solis fidelibus audiantur*. Entro queste coordinate, lo spaccato offerto dalle considerazioni dello scrittore cristiano sulla *virtus* e sugli *officia vivendi* si inserisce con coerenza nel più ampio profilo che stiamo tratteggiando.

La centralità di Cicerone, come interlocutore nelle *Divinae institutiones*, è tale da indurre Lattanzio ad articolare le proprie argomentazioni polemiche nei suoi confronti in contiguità con la confutazione degli enunciati luciliani sulla *virtus*. Di fatto, l'attacco ai *commoda patriai* di Lucil. 1337 M (*Div. inst*. 6.5.19), punto di collegamento tra i due autori, è la svolta che permette all'apologista di richiamare importanti passi ciceroniani. In una prima fase, l'apologista si dichiara a favore delle opinioni dell'Arpinate, motivando di volta in volta il suo assenso;[921] ma nelle pagine successive la frattura appare insanabile. L'accostamento dei due *auctores* li abbina nella condanna del *mos maiorum* che, come fondamento morale del popolo romano, faceva perno sul culto della *virtus* come valore etico-militare, finalizzato alla difesa oppure all'acquisizione dei beni, in definitiva, al perseguimento degli interessi della *patria*.[922] Al lettore moderno non sfugge la coesione argomentativa della trattazione di Lattanzio. In *Div. inst*. 6.4.24 l'apologista aveva introdotto l'esigenza di affrontare il tema della *virtus*, là dove, contro le macchinazioni e le astuzie del diabolico *hostis*, ribadiva che *inluminavit nos deus et armavit vera caelestique virtute, de qua nunc mihi disserendum est*. Prendeva così avvio (6.5.1), con la disamina delle *definitiones* luciliane, un'ampia macrosequenza destinata a chiudersi con l'esortazione a una *virtus* che mira *ad alia maiora*, cioè alla *perpetua vita*: è Dio che *virtutem ipsam proposuit* (6.9.23).

Balza tuttavia agli occhi – non sembri un'incongruenza – che una *virtus* di tal genere, concepita come energia morale in grado di realizzare la giustizia e di conquistare l'immortalità, riconduca per certi versi l'etica di Lattanzio proprio «nell'alveo dell'etica classica romana»,[923] e, più precisamente, ciceroniana:[924] più della *recta animi adfectio*, di valenza generica, quest'accezione di *virtus* come

921 Cic. *Off*. 3.27–28 (*Div. inst*. 6.6.21); *Off*. 3.69 (6.6.25); *Off*. 3.16 (6.6.26–28); *Rep*. 3.27 (6.8.6–9): vd. 12–15.

922 Senza mai nominare Cicerone nell'attacco all'imperialismo romano, Lattanzio dapprima si riferisce agli *officia belli* di Cic. *Rep*. 3.25–26 e *Off*. 1.36 (*Div. inst*. 6.9.4–7); poi polemizza sulle restrizioni ciceroniane di *Off*. 1.52–54, concernenti la *largitio* e alla *benignitas* (*Div. inst*. 6.11.9–10).

923 Loi 1965, 107.

924 Su Cic. *Rep*. 5.7, vd. Schofield 2013, 206–207. Nonostante la derivazione da Panezio dei primi due libri delle *Tusculanae* (von Albrecht 2016, I, 451–452), la connessione etimologica *ex viro virtus* (*Tusc*. 2.43) indica che la *mortis dolorisque contemptio* viene dall'Arpinate consapevolmente riferita alla «manliness» romana (McDonnell 2006, 25 nn. 37–38).

«forza d'animo»[925] appare dotata di particolare vitalità nell'opera dell'apologista. Di fatto, in vista dell'immortalità come ricompensa, fin da *Div. inst*. 3.12.8 emergeva la pregnanza di una *virtus* alla quale *quid aliud restat nisi ut caeleste aliquid efficiat, quia terrena universa contemnit, et ad altiora nitatur, quia humilia despicit?* Non tragga tuttavia in inganno una certa affinità concettuale con la definizione crisippea di *fortitudo*, ripresa da Cicerone (*Tusc*. 4.53),[926] come *scientia rerum perferendarum vel adfectio animi in patiendo ac perferendo summae legi parens sine timore*; sappiamo bene come l'escatologia lattanziana rifugga da definizioni intellettualistiche della *virtus* in termini di *scientia*.[927]

Proprio staccandosi da questi schemi teorici, che Cicerone mutuava dall'etica greca, Seneca costituisce un prezioso tramite per il consolidamento di una connotazione "volontaristica"[928] della *virtus*, non lontana da quella a cui Lattanzio improntera la sua opera. Non rare immagini senecane, tratte dal suo colloquio epistolare con l'amico-discepolo, segnano l'itinerario verso la *sapientia* dopo il ritiro dalla scena politica, e si muovono entro un nuovo orizzonte, quello dell'esplorazione senza precedenti della coscienza individuale:[929] si considerino, per esempio, *Ep*. 16.1, *robur addendum, donec bona mens sit quod bona voluntas est*; 52.3, *ne hunc quidem contempseris hominem qui alieno beneficio esse salvus potest; et hoc multum est, velle servari*; 80.4, *Quid tibi opus est ut sis bonus? Velle*.[930] Questo afflato parenetico, che accompagna in Seneca la meditazione e il percorso di perfezionamento interiore, prepara in qualche modo il terreno all'apologista: sembrano andare in questa direzione alcuni passi concernenti la *virtus*, come per

925 Su questa connotazione della *virtus*, caratteristica del *civis Romanus*, cfr. Cic. *Phil*. 4.13; Sall. *Cat*. 7.4; Hor. *Carm*. 3.2.17–24; Liv. 9.17; Val. Max. 3.2 *praef*.; Quint. *Inst*. 12.2.30 (con Büchner 1962, 18–19; Eisenhut 1973, 41–43; 69; Degl'Innocenti Pierini 2008, 136).

926 *SVF* 3.285; sul passo ciceroniano, vd. Jedan 2009, 56.

927 Vd. 7–8.

928 È noto che per Pohlenz 1967, I, 252–254; 569, mancherebbe in Grecia un concetto di «volontà», di virtù come attitudine a compiere il bene: in Platone il νοῦς mostra all'uomo ciò che questi "vuole" o "desidera"; per Aristotele la virtù consiste in una scelta (ἕξις προαιρετική), come atto *intellettuale* da cui scaturisce il desiderio di un oggetto. L'azione sarebbe dunque concepita dal pensiero che si prefigge uno scopo, *non* da un'energia psichica autonoma, da una funzione volitiva indipendente dall'intelletto. Oggi, nonostante lo scetticismo di Inwood 2005, 135–141, sulla tesi di Pohlenz, viene ravvisata una svolta inedita nello stoicismo romano (per Seneca, vd. Asmis 2015, 236–237), che riterrebbe la *voluntas* fattore decisivo nel processo di autoeducazione morale. Sul carattere pragmatico della *voluntas* in Lattanzio, vd. 8.

929 Conte 1997, 347.

930 Sen. *Ep*. 20.5: *quid est sapientia? semper idem velle atque idem nolle*; 81.13: *velle non discitur*; *Ben*. 1.5–6; 5.2.2; 5.4.1; 6.10.2; 7.15; i *praecepta* e le *admonitiones* parlano *anche* alla volontà: su *Ep*. 94.25, vd. Traina 1987, 39; Sul rapporto tra progresso morale e volontà, cfr. *Ep*. 71.36; 72.9, con Graver/Long 2015, 193; 315; 523; su *Ep.* 47.19, vd. Edwards 2019, 192.

esempio *Div. inst*. 6.5.6, (*virtus*) *posita est in voluntate faciendi boni*; 6.5.9, *deest illis virtus, id est cupiditas recta et honesta faciendi*; 6.5.10, *voluntas prava et vitiosus animus, quem ignoratio excusare non potest, punietur*. La mediazione di Seneca, di cui Lattanzio ha matura consapevolezza,[931] sarà operante fino ad Agostino, proprio per la centralità del concetto etico di *voluntas* (cfr. *Conf*. 13.12: *Sum enim et scio et volo: sum sciens et volens et scio esse me et velle et volo esse et scire*).[932]

Radicata nella tradizione romana al pari della *fortitudo*, la *virtus* come *patientia*[933] esalta in Lattanzio il carattere eroico dei martiri cristiani. Grazie a una *felix atque invicta patientia*, vittoriosa sulla *crudelitas* (*Div. inst*. 6.17.6–8), essi hanno saputo sopportare *sine ullo gemitu* le più atroci mutilazioni, spinti da una *virtus* che ha indirizzato angosce e terrori *in veram viam* (6.17.9).[934] In 6.17.24–26 viene celebrata la resistenza morale dei martiri, la loro *constantia*: equivocata da certi filosofi pagani, che hanno interpretato il disprezzo della morte come assenso al suicidio (*quod est sceleratum ac nefarium*), questa *virtus* è al contrario la più alta affermazione di libertà, nella decisione di *mortem suscipere* davanti all'insensata violenza di chi vorrebbe costringere ad abbandonare Dio e a tradire la fede cristiana.[935]

François Heim ha ravvisato nelle *Institutiones* gli effetti della «fascination» esercitata su Lattanzio da Cicerone e da Seneca: lo stoicismo senecano, piuttosto che uno «stoïcisme d'école», sembra infatti ispirare la singolare «luxuriance des définitions» della *virtus* nell'apologista.[936] Passi significativi delle *Institutiones* ve-

931 Lactant. *Div. inst*. 1.5.26: *quam saepe summum deum merita laude prosequitur!*; 28: *quam multa alia de deo nostris similia locutus est!*; 6.24,13: *potuit esse verus dei cultor, si quis illi monstrasset* (con Heim 1996, 365).

932 Sulla *voluntas* in Agostino, vd. Dihle 1982, 123–144, il cui proposito di rintracciare, in autori dell'antichità classica, una sistematica «theory of will», non convince tuttavia Adkins 1985, 365–368.

933 Sulle manifestazioni della *patientia*, che Lattanzio attinge dagli autori latini (*patientia doloris; malorum; laborum; tormentorum*), vd. Loi 1965, 113–114.

934 Sul coraggio e sulla forza d'animo dei martiri, cfr. Cypr. *Dem*. 12.4–13; Lactant. *Div. inst*. 5.9.4–15; 11.6–17; 13.11–14; *De mort. pers*. 21.7–11: Euseb. *Hist. eccl*. 8.6.3 (con Creed 1984, 103; Ingremeau 2007, 277 n. 1).

935 Lactant. *Div. inst*. 5.19.11: *non est opus vi et iniuria, quia religio cogi non potest, verbis potius quam verberibus res agenda est, ut sit voluntas*, in cui l'allitterazione *verbis/verberibus* accentua incisivamente il contrasto (Lausberg 1969, 255): ne troviamo la fonte in Sen. *Ep*. 47.19: *rectissime ergo facere te iudico quod timeri a servis tuis non vis, quod verborum castigatione uteris: verberibus muta admonentur* (su questa «instance of wordplay», vd. Edwards 2019, 25; 192). Sul tema del suicidio in Cicerone, vd. Classen 1998, 111 n. 216.

936 Heim 1996, 363; 365–366. È vero che dietro l'influenza di Seneca avvertiamo il senso della «*virtus* romaine traditionnelle»; ma forse, più che di uno stoicismo che ha potuto «fournir un

dono consolidarsi i molteplici compiti richiesti dall'esercizio di una *virtus* che il *vir sapiens* può acquisire e conservare (1.20.21, *comprehendere animo ac tenere*):[937] nella capacità di affrontare i *labores* (3.8.36, *in suscipiendis ac perferendis laboribus vis officiumque virtutis est*); di combattere il vizio (5.7.8, *virtus est malis ac vitiis fortiter repugnare*); di controllare gli istinti (6.5.13, *iram cohibere, cupiditatem compescere, libidinem refrenare*); di tener testa alle avversità (6.9.19, *virtus est egestatem exilium dolorem mortem* [. . .] *pati fortiter ac subire*).

Entro queste coordinate trovano dunque una loro coerente collocazione etica le osservazioni polemiche di Lattanzio sulle definizioni luciliane della *virtus* e sugli *officia vivendi* di Cicerone: in questa polemica affiorano peraltro modalità di lettura che riflettono alcuni tratti caratteristici del cristianesimo costantiniano. Frutto della maturazione della *sapientia* pagana classica in una nuova sintesi di valori, l'innovativo orientamento apologetico di Lattanzio si rivela ormai in grado di mettere a frutto lo studio di autori rappresentativi della cultura pre-cristiana, per iniziare alla *veritas* delle scritture un largo pubblico di fruitori.[938] A questo tipo di pubblico l'apologista si propone di far capire che si può essere al tempo stesso romani e cristiani, senza che le due identità debbano entrare in conflitto: un capovolgimento non di poco conto, rispetto alla ragion d'essere dell'apologetica latina del II–III secolo, quando il *nomen Christianum* costituiva un punto di rottura nei confronti delle autorità imperiali.[939]

Come già osservava René Pichon, in un momento storico in cui era prevedibile la vittoria del cristianesimo, atteggiamento e strategia separano Lattanzio dai predecessori. Mentre questi, Tertulliano *in primis*, si ponevano come «avocats» della nuova religione, chiedendo per essa libertà e diritto all'esistenza, l'apologista passa all'offensiva, mirando a dimostrare che «la religion chrétienne est la seule philosophie».[940] Alla rivendicazione combattiva della ragionevolezza e della credibilità della fede cristiana, subentra dunque la legittimazione politica della cristianità nella storia, ripercorrendo la quale Lattanzio identifica nella Bibbia l'origine comune di tutte le religioni, e dimostra che tutti gli uomini sono *consangui-*

---

fondement théorique au *mos maiorum*» (366), parleremmo di un rigorismo d'impronta stoica che appare già in qualche modo "romanizzato" dall'etica romana arcaica (Ferrary 1988, 598–602).

937 Tutti possono arrivare alla virtù: Cleante, in Stob. *Ecl.* 2.65, 7 (= *SVF* 1.566); Crisippo, in Sen. *Ben.* 3.18.2 (= *SVF* 3.508): *nulli praeclusa virtus est*.

938 A un secolo di distanza, rispetto al puro dibattito di idee (*disputatio*) che motivava e strutturava l'*Octavius* di Minucio Felice, Lattanzio si pone un problema nuovo e diverso, quello del riconoscimento istituzionale del cristianesimo in quanto *religio* (Colot 2010, 497).

939 Massa 2016, 11.

940 Pichon 1901, 30.

nei, poiché condividono gli stessi *maiores*.[941] È la dimensione del passato a conferire alla cristianità il suo nuovo *status* sociale e giuridico nell'impero, aprendo orizzonti inediti – ancora oggi *sub iudice* – sul rapporto tra Lattanzio e Costantino.[942] Risulta notoriamente di difficile valutazione la politica costantiniana in ambito religioso;[943] in ogni caso, gli elementi concettuali e gli impulsi all'azione politica che l'imperatore poteva trarre da Lattanzio non sembrano tali da configurare per l'apologista il ruolo di consigliere o precettore, cioè una collocazione simile a quella di Frontone nei confronti di Marco Aurelio: appare viceversa più appropriato parlare di una sua funzione di «intellettuale di riferimento» per Costantino.[944]

Con questi presupposti, da una parte è possibile scorgere in controluce, nei destinatari di Lattanzio, personaggi di età costantiniana: cristiani dalla fede vacillante, pagani colti, filosofi contemporanei, persecutori; dall'altra, Cicerone svetta

941 Aubin 2017, 341–342. Nell'idea lattanziana di una storia di Roma, integrata con la storia universale e cristiana della salvezza, non c'è spazio per un'*ecclesia* come corpo mistico in cui "far entrare" il lettore pagano, quanto piuttosto per una comunità umana realmente esistente, istituita da Cristo sull'*orbis terrae*, dove Lattanzio invita a vivere l'autentico spirito cristiano (Piscitelli 2018, 732–733).

942 Ha suscitato perplessità la tesi di Elizabeth DePalma Digeser (2000, 6–7; 67–70), secondo cui Lattanzio, precursore della politica di tolleranza attuata da Costantino, ne avrebbe caldeggiato la politica religiosa come applicazione di una «policy of concord» e di una «inclusive policy», tali da conciliare il monoteismo cristiano con quello neoplatonico (in contrasto con l'anticristiano Porfirio, identificato dalla studiosa come avversario di Lattanzio in *Div. inst*. 5.2.2–11). Questa prospettiva, pur autorevolmente confutata (Wlosok 2005, 20–28; Walter 2006, 312–319; Barnes 2011, 16), ha trovato il consenso, tra gli altri, di Edwards 2002, 587–588, e di Lettieri 2013, 46–47; 51–52. A ben guardare, tuttavia, lungi dall'assumere un atteggiamento accomodante, o "inclusivo", nei confronti della cultura pagana, Lattanzio ribadisce categoricamente, e con continuità, lo scarto radicale tra i dati della rivelazione cristiana e la conoscenza, imperfetta e inadeguata, che desume dalle testimonianze non-cristiane. Walter 2006, 52–57, ha ben illustrato i numerosi passi lattanziani che denunciano l'incapacità della filosofia pagana, priva della rivelazione, di accedere alla *veritas*, oppure di attuare principi di *virtus*, pur talvolta correttamente intuiti, o conosciuti sul piano della pura formulazione teorica (Zilling 2004; Colot 2016, xix–xxii; 181–188).

943 Si consideri il diversificato panorama storiografico nella valutazione di questo aspetto: Fraschetti 1999, 106; 122; DePalma Digeser 2000, 6–13; 67–74; Drake 2006, 113–117; Cardman 2008, 945–947; Barnes 1981, *passim*; 2011, 2–13; Marcone 2015, 25–30; Vidiella Puñet 2021, 154–158.

944 Evitando sovrapposizioni gratuite fra elaborazioni concettuali dell'apologista e legislazione costantiniana, accanto alle indubbie risonanze lattanziane in materia di *aequitas* (165 n. 62), Marcone 2015, 27, ritiene probabile che, nella lettera alla sinodo di Arles (314 d.C.) e nell'*Oratio ad sanctorum coetum* (325 o 328), l'imperatore tenga presenti le *Divinae institutiones* (rispettivamente, per l'utilizzo della IV egloga virgiliana in 7.24.11 e per la ricorrente analogia tra Dio e il *paterfamilias* romano). Più scettica, Colot 2016, 324, ipotizza che Lattanzio abbia potuto «accompagner, favoriser même» un'evoluzione che Costantino stava, in ogni caso, conducendo «de son côté».

tra essi come «interlocuteur fictif mais pourtant omniprésent»,[945] e, conseguentemente, centrale nel piano dell'opera: è con lui che lo scrittore cristiano conduce la sua *disputatio* in presa diretta ed esplicita. È d'altronde logico che, per affrontare la sua impresa apologetica e, al tempo stesso, "protrettica",[946] l'apologista abbia bisogno di un bagaglio retorico che si dimostri all'altezza del compito: l'Arpinate, *Romanae linguae summus auctor* (*Div. inst*. 3.13.10), è il modello linguistico e stilistico principale per la particolare forma letteraria dell'*Institutio*, una forma, recepita dalla tradizione della retorica e della giurisprudenza, che il «Cicerone cristiano»[947] sa adattare con ammirevole libertà al proprio progetto educativo.[948] Questa presenza "strutturante" di Cicerone non sfuggirà a Gerolamo, che apprezza l'eloquenza di Lattanzio, ma ne segnala, con la debolezza teologica, proprio l'eccessiva dipendenza dall'Arpinate (*Ep*. 58.10): *Lactantius quasi quidam fluvius eloquentiae Tullianae, utinam tam nostra affirmare potuisset, quam facile aliena destruxit*.[949]

È in questo senso indicativa la fondata critica dell'apologista all'uso improprio della retorica, che egli riscontra in filosofi, oratori e poeti pagani, i quali (*Div. inst*. 5.1.10) *perniciosi sunt, quod incautos animos facile inretire possunt suavitate sermonis et carminum dulci modulatione currentium*; viceversa, l'apologista mette la propria *eloquentia* al servizio della verità, «comme il est alors le premier auteur chrétien à le rivendiquer».[950] L'arte retorica dell'allievo di Arnobio[951] non si delinea mai come vuota declamazione, né come ornamentazione fine a se stessa: in questo, è notevole la distanza – per esempio – rispetto alla fine e compo-

945 Colot 2016, xvii.

946 Wlosok 1989, 137; Marcone 2015, 21; diverso l'approccio di von Albrecht 2016, II, 1373: «Das Werk verbindet Apologetik und Lehrbuch zu einer Einheit».

947 L'appellativo di Lattanzio, oggi familiare, fu fatto risalire da Erasmo da Rotterdam all'umanista Rudolf Agricola, in una lettera a Henri de Bergues del 1496 (*non alio iure* [. . .] *quam quo Firmianum Lactantium Agricola Christianum Ciceronem solebat appellare*): vd. Stéphane Toussaint, in Colot 2016, 42 n. 163.

948 La prospettiva "pedagogica" dell'opera sembra rinviare tanto all'*Institutio oratoria* di Quintiliano, quanto alle *Institutiones* di Ulpiano (Colot 2019, 802 n. 40); a ragion veduta, al titolo di *Divinae institutiones* Ingremeau 2003, 43, vorrebbe dare il senso pregnante di «Formation au divin».

949 Lettieri 2013, 52 n. 1. Ma l'inconscio non inganna e non si smentisce: la forte attrazione di Gerolamo per lo stile di Cicerone era vissuta in modo così lacerante che, nel sogno narrato in *Epist*. 22.30, egli riceveva il ben noto rimprovero del tribunale divino: *Ciceronianus es, non Christianus* (Morani 2000, 98).

950 Colot 2016, 40.

951 Nominato da Diocleziano nel 290 professore di retorica a Nicomedia, in Bitinia, Lattanzio sarà chiamato da Costantino nel 317 a Treviri, in Gallia, come precettore del figlio Crispo; fonte unica, per le notizie biografiche su Lattanzio, è ancora Gerolamo (*De vir. ill.* 80).

sta razionalità, al tono distaccato e signorile, con cui Minucio Felice guardava al modello ciceroniano per rivolgersi ai pagani colti del proprio tempo.[952] Un accostamento non azzardato alla terminologia storico-artistica, o più propriamente architettonica, ci permette di rilevare come questa impalcatura retorica, che sostiene il reimpiego degli autori classici, non risponda in Lattanzio a una funzione puramente decorativa, ma tenda a configurarsi come «muro portante» del suo edificio: non di rado – per dirla con Nikolaus Pevsner – la «decorazione» stessa può coincidere con una «articolazione strutturale».[953] Ce lo confermano le scelte sintattiche e lessicali dello scrittore cristiano.

Privilegiando uno stile in grado di esercitare un forte impatto emotivo sull'ampia gamma dei suoi lettori, Lattanzio si richiama alle componenti essenziali della costruzione del periodo, che Cicerone aveva elaborato per l'eloquenza e impiegato con sistematicità nella prosa retorica e filosofica. È una tendenza di fondo che abbiamo riscontrato anche nello specifico esame di *Div. inst*. 6.5.1–9.24: l'eliminazione della paratassi in favore dell'ipotassi; la logica e ferrea coerenza argomentativa, ottenuta mediante la corrispondenza armoniosa tra le parti del periodo (*concinnitas*); gli effetti metrico-ritmici (*numerus*), culminanti nella varietà delle *clausulae*. In linea di massima, per quanto riguarda la *concinnitas* e la prevalenza dell'ipotassi, l'apologista si avvale di periodi ampi, torniti e ben articolati, sorretti da una rigorosa architettura logica.[954] Ma quando, nel confutare i punti di vista degli avversari, la prosa si fa più infocata e convulsa, l'ipotassi tende a sfumare, come se i nessi sintattici svolgessero una funzione prevalentemente ritmica, in cui certi schemi fonici subentrano agli schemi logici del pensiero.[955]

952 Von Albrecht 2016, II, 1341–1345.

953 Pevsner *et al.* 1992, 180; 525.

954 Questo *genus orationis fusum atque tractum et cum lenitate quadam profluens* (Cic. *De or*. 2.64) aveva ispirato già Livio (Syme 1982, 47–48). Proponiamo i brani più significativi di Lattanzio: il tentativo di definire la *virtus* e il legame istituito fra Lucilio e Cicerone (*Div. inst*. 6.5.1–4); la negazione che la *virtus* sia una *scientia*, con la frecciata a Hor. *Epist*. 1.1.41 (6.5.5–12); il buon uso degli *adfectus* (6.5.13–19); l'incapacità di definire il bene e il male e la polemica sull'acquisizione delle ricchezze (6.6.1–11); l'attacco al principio della difesa dei *boni* (6.6.12–18); la demolizione del concetto di *commoda patriai*, e la conseguente constatazione che senza sapienza e giustizia non c'è *vera virtus* (6.6.18–28); la verità divina come *arcanum* (6.7.3–4); Satana come *praevaricator ac subdolus* (6.7.5–8); la solenne evocazione della *lex divina* (6.7.9–6.8.12).

955 Qualche esempio: la dinamica "affermazione/negazione" nella concitata sequenza *dicet/negasne/non nego/negem/nego/declarabo* (*Div. inst*. 6.6.11); il gioco anaforico (*pro re publica/pro senatu/pro libertate*) e la ripetizione di *libertas* nella rievocazione del sacrificio di Pompeo (6.6.17); l'anafora di *tollitur* nella sottolineatura dell'eliminazione dell'*humana societas* e della *iustitia* (6.6.20); la successione di gerundi (*bella indicendo/iniurias faciendo/aliena capiendo atque rapiendo*) nell'attacco all'imperialismo romano (6.9.3). Possiamo escludere risonanze senecane? Sono molto rari i casi in cui Lattanzio racchiuda nella *sententia*, cellula stilistica di Seneca, le sue

Come propensione generale, infine, anche nell'impiego delle *clausulae* Lattanzio si attiene alle regole della prosa ritmica ciceroniana.[956]

Alla varietà dei toni e dei registri stilistici contribuisce in modo determinante l'attenta scelta delle parole. In linea generale, ma lo confermano anche i passi lattanziani oggetto di questo studio, il ricorso a cristianismi lessicografici sembra rafforzare l'ipotesi, a suo tempo avanzata da Christine Mohrmann, in base a cui perfino grazie al prosatore più ciceroniano «que le christianisme occidental ait jamais vu naître»[957] acquisterebbero piena cittadinanza nel latino letterario certi elementi lessicali della lingua cristiana,[958] al pari di vocaboli e costruzioni colloquiali.[959] In quest'ordine di idee, è vero che una consolidata esegesi annovera – tra i motivi che caratterizzano la lingua cristiana come "lingua speciale" – la preminenza degli interessi pratici su quelli stilistici; ma, a proposito di alcuni orientamenti dell'apologetica, è merito di Moreno Morani aver sottolineato opportunamente come, pur nella prevalenza della trasmissione di contenuti dottrinali rispetto ad esigenze di natura letteraria, rimangano forti «l'attenzione formale e la volontà di adeguamento alla tradizione ciceroniana».[960] Anche sotto questo aspetto, dunque, sulla via che porterà a Gerolamo, «a master of Latin prose»[961] del calibro di Lattanzio può figurare a pieno titolo come anticipatore.

movenze più concitate. Qualche affinità potrebbe forse trovarsi nella funzione strutturante dell'anafora senecana (Traina 1987, 32–34; 99–101); nessuna segnalazione in questo senso offre Walter 2006, 144–148.

956 Cfr. Cic. *Orat*. 191; 212–236 (norme ricorrenti in Quint. *Inst*. 9.45–116): sul *numerus* della prosa in generale, vd. Lausberg 1969, 256–257; sugli usi ciceroniani, vd. Conte 1997, 174; Beccaria 2004, 147; su Lattanzio, von Albrecht 2016, II, 1376; sulle *clausulae* in Seneca, vd. Edwards 2019, 27–29.

957 Mohrmann 1948, 176.

958 Per la resa di διάβολος (30 n. 109), il "cristianismo diretto" *diabolus* (*De mort. pers*. 16.5) è spesso sostituito da *criminator* (*Div. inst*. 2.12.17; 6.4.2: cfr. 2.8.6: *Graeci* διάβολον *appellant, nos criminatorem vocamus, quod crimina in quae ipse inlicit ad deum deferat*), oppure da *adversarius* (*De op. D*. 1.7; *Div. inst*. 6.23.4).

959 Si pensi all'uso di *ambulare* in *Div. inst*. 6.5.7: *nisi conatus ac vires suppetant ambulandi*; 6.16.8: *sicut enim recte ambulare bonum est, errare autem malum.*

960 Morani 2000, 98.

961 Dihle 1994, 399.

Abbreviazioni

CIL	Theodor Mommsen *et al*. (eds.), *Corpus Inscriptionum Latinarum*, I–XIII, Berlin 1853–1995.
DAGL	Charles V. Daremberg and Edmond Saglio (eds.), *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Latines*, Paris 1877/1919.
DK	Hermann Diels and Walter Kranz (eds.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I–III, Berlin 1961 [1903[10]].
ILLRP	Attilio Degrassi (ed.), *Inscriptiones Latinae Liberae Rei Publicae*, I–II, Florence 1965 [1957[2]].
LSJ	Henry G. Liddell and Robert Scott (revis. Henry S. Jones) (eds.), *A Greek-English Lexicon*, suppl. Peter G.W. Glare and others, Oxford 1940/1996.
OLD	Peter G.W. Glare (ed.), *Oxford Latin Dictionary*, Oxford 2012 [1968–1982[2]].
SRF	Otto Ribbeck (ed.), *Scaenicae Romanorum Poesis Fragmenta*, Leipzig 1897/1898 [1852[3]].
SVF	Hans von Arnim and Maximilian Adler (eds.), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I–IV, Stuttgart 1964 [1903/1924[2]].

Open Access. © 2026 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783112238684-006

Bibliografia

Adkins 1960: Arthur W.H. Adkins, *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Oxford.

Adkins 1985: Arthur W.H. Adkins, *Recens. Dihle 1982*, in: «Classical Philology» 80, 364–370.

von Albrecht 2016: Michael von Albrecht, *Geschichte der römischen Literatur*, I–II, Berlin/Boston [1992[1]].

Alesse 1994: Francesca Alesse, *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, Naples.

Alesse 1997: Francesca Alesse (ed.), *Panezio di Rodi*. *Testimonianze*, Napoli.

Alesse 2000: Francesca Alesse, *La Stoa e la tradizione socratica*, Naples.

Alesse 2015: Francesca Alesse, *Panaetius of Rhodes*, in: http://www.oxfordbibliographies.com/abstract/document (seen 15.1.2015.

Alesse 2018: Francesca Alesse, *La rappresentazione catalettica nella Stoa post–crisippea*, in: Francesco Verde and Massimo Catapano (eds.), *Hellenistic Theories of Knowledge*, 145–167.

Alföldi 1987: Géza Alföldi, *Storia sociale dell'antica Roma*, Bologna (Wiesbaden 1975).

Annas 1997: Julia Annas, *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*, tr. it. Mike Andolfo, pref. Giovanni Reale, Milan (Oxford 1993).

Annas 2007: Julia Annas, *Carneades' Classification of Ethical Theories*, in: Anna M. Ioppolo and David N. Sedley (eds.), *Pyrrheonists, Patricians, Platonizers: Hellenistic Philosophy in the Period 155–86 B.C.*, Naples, 189–223.

von Arnim 1919: Hans von Arnim, *Karneades*, in: *RE* 10.2, 1964–1985.

Asmis 2015: Elizabeth Asmis, *Seneca's Originality*, in: Shadi Bartsch and Alessandro Schiesaro (eds.), *The Cambridge Companion to Seneca*, Cambridge, 224–238.

Astin 1967: Alan E. Astin, *Scipio Aemilianus*, Oxford.

Atkins 2022: Jed W. Atkins, *Empire, Just Wars, and Cosmopolitanism*, in: Jed W. Atkins and Thomas Bénatouïl (eds.), *The Cambridge Companion to Cicero's Philosophy*, Cambridge, 231–251.

Aubert-Baillot 2022: Sophie Aubert-Baillot, *Philosophy in Cicero's Letters*, in: Atkins/Bénatouïl 2022, 43–58.

Aubin 2017: Jeffery Aubin, *Recens. Colot 2016*, in: «Vigiliae Christianae» 71, 339–342.

Aubin 2018: Jeffery Aubin, *Ambivalence étymologique du mot «religio» chez Augustin: l'étymologie au service de la persuasion*, in: «Laval Théologique et Philosophique» 74, 169–180.

Austin 1960: Robert G. Austin (ed.), *Cicero. Pro M. Caelio Oratio*, Oxford.

Badian 1958: Ernst Badian, *Foreign Clientelae (264–70 a.C.)*, Oxford.

Bailey 1928: Cyril Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford.

Baldo 2004: Gianluigi Baldo (ed.), *In C. Verrem actionis secundae liber quartus (de signis)*, Florence.

Barber 2004: Kimberly A. Barber, *Rhetoric in Cicero's Pro Balbo*, New York/London.

Barnes 1976: Timothy D. Barnes, *Sossianus Hierocles and the Antecedents of the Great Persecution*, in: «Harvard Studies in Classical Philology» 80, 239–252.

Barnes 1981: Timothy D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge (MA).

Barnes 2011: Timothy D. Barnes, *Constantine. Dynasty, Religion and Power in the later Roman Empire*, Chichester.

Barnes 2015: Jonathan Barnes, *Cicero and the Just War*, in: Maddalena Bonelli (ed.), *Mantissa. Essays in Ancient Philosophy IV. Jonathan Barnes*, Oxford, 56–79.

Beccaria 2004: Gian Luigi Beccaria, *Dizionario di linguistica e di filologia, metrica, retorica*, Turin [1994[1]].

Bellandi 1973: Franco Bellandi, *Poetica dell'*indignatio *e 'sublime' satirico in Giovenale*, in: «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa» 3, 53–94.

Bellandi 2003: Franco Bellandi, *Eros e matrimonio romano. Studi sulla satira VI di Giovenale*, Bologna.

Open Access. © 2026 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

https://doi.org/10.1515/9783112238684-007

Bellandi 2021: Franco Bellandi (ed.), *Giovenale, Satira 9*, Berlin/Boston.
Beness/Hillard 2012: Lea Beness and Tom Hillard, *Another Voice against the "tyranny" of Scipio Aemilianus in 129 B.C.?*, in: «Historia» 61, 270–281.
van den Berg 2012: Christopher S. van den Berg, *Imperial Satire and Rhetoric*, in: Susanna Braund and Josiah Osgood (eds.), *A Companion to Persius and Juvenal*, Oxford, 262–282.
Berno/La Bua 2022: Francesca R. Berno and Giuseppe La Bua (eds.), *Portraying Cicero in Literature, Culture, and Politics*, Berlin/Boston.
Bett 2010: Richard Bett, *Scepticism and Ethics*, in Richard Bett (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge, 181–194.
Birley 2005: Anthony R. Birley, *Attitudes to the States in the Latin Apologists*, in: Antonie Wlosok and François Paschoud (eds.), *L'apologétique chrétienne gréco-latine à l'époque prénicénienne: Vandoeuvres–Genève, 13–17 septembre 2004*, Genève/Vandoeuvres, 249–277.
van der Blom 2017: Henriette van der Blom, *Ciceronian Constructions of the Oratorical Past*, in: Kay Sandberg and Christopher Smith (eds.), Omnium Annalium Monumenta*: Historical Writing and Historical Evidence in Republican Rome*, Leiden, 234–356.
Bodei *et al.* 2018: Remo Bodei, Giulio Giorello, Michela Marzano and Salvatore Veca, *Le virtù cardinali. Prudenza*, *Temperanza, Fortezza, Giustizia*, Rome/Bari.
Bonazzi 2019: Mauro Bonazzi, *L'Académie hellénistique et l'héritage sceptique de Platon*, in: Bernard Collette-Ducic, Marc-Antoine Gavray, and Jean-Marc Narbonne (eds.), *L'esprit critique dans l'Antiquité I: critique et licence dans la Grèce Antique*, Paris, 235–256.
Bowra 1964: Cecil M. Bowra, *Pindar*, Oxford.
Brandwood 1990: Leonard Brandwood, *The chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge/New York/Port Chester/Melbourne/Sydney.
Brandt/Laubmann 1890: Samuel Brandt and Georg Laubmann (eds.), *L. Caeli Firmiani Lactanti opera omnia*, I, *Divinae Institutiones et epitome divinarum institutionum*, Prague/Vienna/Leipzig («Corpus Scriptorum Ecclasiasticorum Latinorum» 19).
Breed *et al.* 2018: Brian W. Breed, Elizabeth Keitel, and Rex Wallace (eds.), *Lucilius and Satire in Second-Century BC Rome*, Cambridge.
Brennan 2003: Tad Brennan, *Stoic Moral Psychology*, in: Brad Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge 2003, 257–294.
Brink 1963: Charles O. Brink, *Horace on Poetry. Prolegomena to the literary Epistles*, Cambridge.
Brink 1971: Charles O. Brink, *Horace on Poetry. The «Ars Poetica»*, Cambridge.
Brittain 2006: Charles Brittain (ed.), *Cicero*. *On Academic Scepticism*, Indianapolis/Cambridge.
Brittain/Osorio 2022: Charles Brittain and Peter Osorio, *The Ciceronian Dialogue*, in: Jed W. Atkins and Thomas Bénatouïl (eds.), *The Cambridge Companion to Cicero's Philosophy*, Cambridge, 25–42.
Brizzi 2024: Giovanni Brizzi, Imperium. *Il potere a Roma*, Bari/Roma.
Brown 2013: Eric Brown, *False Idles: The Politics of the "Quiet Life"*, in: Ryan K. Balot (ed.), *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Hoboken, 485–500.
Brunt/Moore 1973: Peter A. Brunt and John M. Moore (eds.), *Res Gestae Divi Augusti. The achievements of the Divine Augustus*, Oxford [1967[1]].
Brunt 1975: Peter A. Brunt, *Stoicism and the Principate*, in «Papers of the British School at Rome» 43, 7–35.
Brunt 1976: Peter A. Brunt, *Classi e conflitti sociali nella Roma repubblicana*, tr. it. Vittoria Calvani/ Marilena Foladore, Roma/Bari [London 1971[2]].
Brunt 2013: Peter A. Brunt, *Studies in Stoicism*, Oxford.
Buchheit 1979: Vinzenz Buchheit, *Die Definition der Gerechtigkeit bei Laktanz und seinen Vorgängern*, in: «Vigiliae Christianae» 33, 356–374.

Buchheit 2002: Vinzenz Buchheit, *Laktanz und seine* testimonia ueritatis, «Hermes» 130, 306–315.
Büchner 1962: Karl Büchner, *Altrömische und Horazische virtus*, in: *Studien zur römischen Literatur*, Band III, *Horaz*, Wiesbaden 1962, 1–22, [= Hans Oppermann (ed.), *Römische Wertbegriffe*, Darmstadt 1967, 376–399 («Die Antike» 15, 1939, 145–164)].
Büchner 1964: Karl Büchner, *Cicero. Bestand und Wandel seiner geistigen Welt*, Heidelberg.
Büchner 1984: Karl Büchner (ed.), *M. Tullius Cicero. De re publica*, Heidelberg.
Calboli 1993: Gualtiero Calboli (ed.), *Cornifici Rhetorica ad Herennium*, Bologna (2 1969).
Cambiano 1993: Giuseppe Cambiano, *I testi filosofici*, in: Guglielmo Cavallo, Paolo Fedeli and Andrea Giardina (eds.), *Lo spazio letterario di Roma antica*, I. *La produzione del testo*, Roma [1989[1]], I, 241–276.
Cambiano 2012: Giuseppe Cambiano, *Filosofia greca e identità romana in Cicerone e Seneca*, in: Mario Citroni (ed.), *Letteratura e* Civitas. *Transizioni dalla Repubblica all'Impero. In ricordo di Emanuele Narducci*, Pisa, 231–243.
Cape 2002: Robert W. Cape, *Cicero's Consular Speeches*, in: James M. May (ed.), *Brill's Companion to Cicero. Oratory and Rhetoric*, Leiden/Boston/Köln, 113–158.
Capelle 1932: Wilhelm Capelle, *Griechische Ethik und römischer Imperialismus*, in: «Klio» 25, 83–113.
Carandini 2014: Andrea Carandini (ed.), *La leggenda di Roma. IV. Dalla morte di Tito Tazio alla fine di Romolo*, Roma.
Cardman 2008: Francine Cardman, *Early Christian Ethics*, in: Susan Ashbrook Harvey and David G. Hunter (eds.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford, 932–956.
Carrié/Rousselle 1999: Jean-Marie Carrié et Aline Rousselle, *L'empire romain en mutation, des Sévères à Constantin*, Paris.
Castaldi 1998: Silvia Castaldi, *Dikaion / dikaiosyne*, in: Mario Vegetti (ed.), *Platone. La Repubblica*, I.1, Naples, 159–69.
Cataudella 1972: Quintino Cataudella, *Intorno ai lirici greci. Contributi alla critica del testo e all'interpretazione*, Rome.
Cavarzere 1987: Alberto Cavarzere (ed.), *Cicerone. In difesa di Marco Celio*, Venezia.
Cavarzere 1992: Alberto Cavarzere (ed.), *Orazio. Il libro degli Epodi*, Venezia.
Chahoud 2007a: Anna Chahoud, *Alterità linguistica*, latinitas *e ideologia tra Lucilio e Cicerone*, in: Renato Oniga and Sergio Vatteroni (eds.), *Pluringuismo letterario*, Atti del Convegno del 9–10.11, Catanzaro 2006, 41–58.
Chahoud 2007b: Anna Chahoud, *Antiquity and Authority in Nonius Marcellus*, in: David Scourfield (ed.), *Texts and Culture in Late Antiquity. Inheritance, Authority, and Change*, Swansea, 69–87.
Chahoud 2010: Anna Chahoud, Romani ueteres atque urbani sales: *a Note on Cicero* De Oratore *2.262 and Lucilius 173M*, in: Christina S. Kraus, John Marincola, and Christopher Pelling (eds.), *Ancient Historiography and Its Contexts: Studies in Honour of A.J. Woodman*, Oxford, 87–96.
Chahoud 2018: Anna Chahoud, *Verbal Mosaics*, in: Breed *et al.* 2018, 132–161.
Chahoud 2019: Anna Chahoud, *Lucilius on Latin Spelling, Grammar, and Usage*, in Giuseppe Pezzini and Barnaby Taylor (eds.), *Language and Nature in the Classical Roman World*, Cambridge, 46–78.
Champeaux 2018: Jacqueline Champeaux, *Arnobe: le combat «Contre les païens»: religion, mythologie et polémique au III^e siècle ap. J.-C.*, Turnhout.
Charpin 1978/1991: François Charpin (ed.), *Lucilius. Satires*, I–III, Paris.
Christes 1971: Johannes Christes, *Der frühe Lucilius. Rekonstruktion und Interpretation des XXVI Buches sowie von Teilen des XXX Buches*, Heidelberg.
Christes 1986: Johannes Christes, *Lucilius*, in: Joachim Adamietz (ed.), *Die römische Satire*, Darmstadt, 57–122.

Christes/Garbugino 2015: Johannes Christes and Giovanni Garbugino (eds.), *Lucilius*. *Satiren*, Darmstadt.
Churchill White 1980: Diana Churchill White, *The method of Composition and Sources of Nonius Marcellus*, in: «Studi Noniani» 8, 111–211.
Cichorius 1908: Conrad Cichorius, *Unterschungen zu Lucilius*, Zürich/Berlin.
Citroni 1993: Mario Citroni, *Musa pedestre*, in: Guglielmo Cavallo, Paolo Fedeli and Andrea Giardina (eds.), *Lo spazio letterario di Roma antica*, I. *La produzione del testo*, Roma [1989[1]], I, 311–341.
Citroni 1995: Mario Citroni, *Poesia e lettori in Roma antica*, Rome/Bari.
Citroni 2003: Mario Citroni, *I proemi delle* Tusculanae *e la costruzione di un'immagine della tradizione letteraria romana*, in: Mario Citroni (ed.), *Memoria e identità. La cultura romana costruisce la sua immagine*, Florence, 149–184.
Citti 2012: Francesco Citti(ed.), *Seneca. Epist. 90.23 e il saggio calzolaio*, in Francesco Citti (ed.), Cura sui. *Studi sul lessico filosofico di Seneca*, Amsterdam, 53–62 [già in: «Paideia» 53, 137–142].
Clark/Ruebel 1985: Mark E. Clark and James S. Ruebel, *Philosophy and Rhetoric in Cicero's Pro Milone*, in: «Rheinisches Museum» 128, 57–72.
Classen 1996: Carl J. Classen, *Grundlagen und Absicht der Kritik des Lucilius*, in Claudia Klodt (ed.), Satura Lanx. *Festschrift für Werner A. Krenkel zum 70. Geburtstag* («Spudasmata» 62), Hildesheim/Zürig/New York, 11–28.
Classen 1998: Carl J. Classen, *Diritto, retorica, politica. La strategia retorica di Cicerone*, tr. it. Paolo Landi, Bologna.
Classen 2010: Carl J. Classen, *Aretai und Virtutes. Untersuchungen zu den wertvorstellungen der Griechen und Römer*, Berlin/New York.
Clemente 1981: Guido Clemente, *Guida alla storia romana*, Milano [1977[1]].
Clemente 1985: Guido Clemente, *Lucilio e la società romana*, in: «Index» 13, 47–62.
Clemente 1999: Guido Clemente, *La politica romana nell'età dell'imperialismo*, in: Andrea Giardina and Aldo Schiavone (eds.), *Storia di Roma*, Turin, 249–280.
Coffey 1976: Michael Coffey, *Roman Satire*, London/New York.
Colot 2010: Blandine Colot, *De Lactance à Augustin: linguistique et spiritualité du «latin chrétien»*, in: Marc Baratin et al. (eds.), *«Stylus»: la parole dans ses formes: Mélanges en l'honneur du professeur Jacqueline Dangel*, Paris, 493–509.
Colot 2016: Blandine Colot, *Lactance. Penser la conversion de Rome au temps de Constantin*, Florence.
Colot 2019: Blandine Colot, *Lactance, nouvel auctor, et les témoignages païens du monothéisme*, in: «Revue de l'Histoire des Religions» 236, 791–819.
Connolly 2007: Joy Connolly, *The State of Speech: Rhetoric and Political Thought in Ancient Rome*, Princeton.
Conte 1985: Gian Biagio Conte, *Memoria dei poeti e sistema letterario*, Torino [1974[1]].
Conte 1997: Gian Biagio Conte, *Letteratura latina. Manuale storico dalle origini alla fine dell'impero romano*, Firenze [1987[1]].
Corpet 1845: Étienne–François Corpet (ed.), *Satires de C. Lucilius*, Paris.
Courcelle 1962: Pierre Courcelle, *Recens. Wlosok 1960*, in: «Revue des Études Anciennes» 64, 509–511.
Courtney 2013: Edward Courtney, *The Two Books of Satires*, in: Hans–Christian Günther (ed.), *Brill's Companion to Horace*, Leiden/Boston, 63–168.
Cracco Ruggini 2000: Lellia Cracco Ruggini, *Introduzione. La storia antica oggi*, in: Lellia Cracco Ruggini (ed.), *Storia antica. Come leggere le fonti*, Bologna [1996[1]], 9–36.
Creed 1984: John L. Creed (ed.), *Lactantius. De mortibus persecutorum*, Oxford.

David 1983: Jean-Michel David, *Les orateurs des municipes à Rome. Intégration, réticences et snobismes*, in: Mireille Cebeillac-Gervasoni (ed.), *Les « bourgeoisies » municipales italiennes aux II^e^ et I^er^ siècles av. J.-C.* (Colloque International du CNRS 609, Naples 1981), Paris/Naples, 309–323.

David 1985: Jean-Michel David, Eloquentia popularis *et* urbanitas. *Les orateurs originaires des villes italiennes à Rome à la fin de la République*, in: «Actes de la Recherche en Sciences Sociales» 60, 68–71.

David 1992: Jean-Michel David, *Le patronat judiciaire au dernier siècle de la république romaine*, Roma.

David 2012: Jean-Michel David, *Crise de l'éloquence, crise de la cité*, in Mario Citroni (ed.), *Letteratura e* Civitas. *Transizioni dalla Repubblica all'Impero. In ricordo di Emanuele Narducci*, Pisa, 245–267.

Degl'Innocenti Pierini 1981: Rita Degl'Innocenti Pierini, *Note a Lucilio*, in: «Atene e Roma» 26, 50–61.

Degl'Innocenti Pierini 1990: Rita Degl'Innocenti Pierini, *Le battaglie del Foro (per l'esegesi e la collocazione dei vv. 1228ss. M di Lucilio)*, in: «Maia» 42, 249–255.

Degl'Innocenti Pierini 2004: Rita Degl'Innocenti Pierini, *La tragedia nelle* Tuscolane *di Cicerone tra esemplarità e terapia: riflessioni in margine agli* Inferi *a teatro*, in: «Aeuum Antiquum» 4, 41–64.

Degl'Innocenti Pierini 2008: Rita Degl'Innocenti Pierini, *Il parto dell'orsa. Studi su Virgilio, Ovidio e Seneca*, Bologna.

Degl'Innocenti Pierini 2012: Rita Degl'Innocenti Pierini, *Modelli etici e società da Cicerone a Seneca*, in: Mario Citroni (ed.), *Letteratura e* Civitas. *Transizioni dalla Repubblica all'Impero. In ricordo di Emanuele Narducci*, Pisa, 211–229.

Degl'Innocenti Pierini 2016: Rita Degl'Innocenti Pierini, *La virtù come compagna e la 'compagnia' delle virtù in Seneca e nella tradizione filosofica*, in: «Prometheus» 42, 123–143.

Degl'Innocenti Pierini 2023: Rita Degl'Innocenti Pierini, *Cicerone e "l'insaziabile varietà" della natura nel II libro del* De natura deorum, in: «Ciceroniana On Line» 7.2, 481–511.

De Luise/Farinetti 1997: Fulvia De Luise and Giuseppe Farinetti, *Felicità socratica. Immagini di Socrate e modelli antropologici ideali nella filosofia antica*, in: Jean École and Robert Theis (eds.), «Europaea Memoria. Studien und Texte zur Geschichte der europäischen Ideen», Reihe 1–Band 5, Hildesheim/Zürich/New York.

De Luise/Farinetti 2014: Fulvia De Luise and Giuseppe Farinetti, *I filosofi parlano di felicità. 1. Le radici del discorso*, Torino.

De Mori 2002: Barbara De Mori, *Diritti morali ed etica normativa*, Pisa.

DePalma Digeser 1994: Elizabeth DePalma Digeser, *Lactantius and Constantine's Letter to Arles: Dating the Divine Institutes*, in: «Journal of Early Christian Studies» 2, 33–52.

DePalma Digeser 2000: Elizabeth DePalma Digeser, *The Making of a Christian Empire: Lactantius and Rome*, Ithaca.

Desideri 2012: Paolo Desideri, *Impero romano e diritto di natura in Cicerone*, in: Mario Citroni (ed.), *Letteratura e* Civitas. *Transizioni dalla Repubblica all'Impero. In ricordo di Emanuele Narducci*, Pisa, 73–87.

Des Places 1964: Édouard Des Places (ed.), *Platon. Œuvres Complètes*, XIV.1–2, *Lexique*, Paris.

Deufert 2001: Marcus Deufert, *Zur Datierung des Nonius Marcellus*, in: «Philologus» 145, 137–149.

De Vecchi 2013: Lorenzo De Vecchi (ed.), *Orazio. Satire*, Roma.

Diehl 1935: Ernst Diehl (ed.), *Poetarum Romanorum Veterum Reliquiae*, Berlin.

Dihle 1982: Albrecht Dihle, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley/Los Angeles/London.

Dihle 1994: Albrecht Dihle, *Greek and Latin Literature of the Roman Empire: from Augustus to Justinian*, transl. Manfred Malzahn, London/New York [Munich 1989[1]].

Di Marco 1989: Massimo Di Marco (ed.), *Timone di Fliunte. Silli*, Rome.

Dodds 1969: Eric R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, Florence ([1] Berkeley/Los Angeles 1951).

Dominik/Hall 2007: William J. Dominik and Jon Hall (eds.), *A Companion to Roman Rhetoric*, Hoboken (NJ).
Dorandi 1989: Tiziano Dorandi, *Contributo epigrafico alla cronologia di Panezio*, in: «Zeitschrift für Papirologie und Epigraphik» 79, 87–92.
Dorandi 1991: Tiziano Dorandi, *Ricerche sulla cronologia dei filosofi ellenistici*, in: «Beiträge zur Altertumskunde 19», Stuttgart.
Dougan/Henry 1905/1934: Thomas W. Dougan and Robert M. Henry (eds.), *M. Tulli Ciceronis Tusculanarum Disputationum Libri Quinque*, I–II, Cambridge.
Douglas 1990: Alan E. Douglas (ed.), *Cicero. Tusculan Disputations II and V, with a Summary of III and IV*, Warminster.
Drake 2006: Harold A. Drake, *The Impact of Constantine on Christianity*, in: Lenski 2006a, 111–136.
Drijvers 2007: Jan W. Drijvers, *Eusebius' Vita Constantini and the Construction of the Image of Maxentius*, in: Hagit Amirav and Bas ter Haar Romeny (eds.), *From Rome to Constantinople: Studies in Honour of Averil Cameron*, Leuven, 11–28.
Dyck 1979: Andrew R. Dyck, *On the Composition and Source of Cicero* De officiis *1.50–58*, in: «California Studies in Classical Antiquity» 12, 77–84.
Dyck 1981: Andrew R. Dyck, *On Panaetius' Conception of* megaloyucia, in: «Museum Helveticum» 38, 153–161.
Dyck 1996: Andrew R. Dyck (ed.), *A Commentary on Cicero. De Officiis*, Ann Arbor.
Dyck 2004: Andrew R. Dyck (ed.), *A Commentary on Cicero. De Legibus*, Ann Arbor.
Earl 1961: Donald C. Earl, *The Political Thought of Sallust*, Cambridge.
Earl 1967: Donald C. Earl, *The Moral and Political Tradition of Rome*, Ithaca (NY).
Edwards 2002: Mark J. Edwards, *Recens. DePalma Digeser 2000*, «The American Historical Review» 107, 587–588.
Edwards 2019: Catharine Edwards (ed.), *Seneca: Selected Letters*, Cambridge.
Eisenhut 1973: Werner Eisenhut, Virtus romana. *Ihre Stellung im römischen Wertsystem*, Munich.
Elvers 2001a: Karl-Ludwig Elvers, *Spurius Postumius Albinus*, in; «Der Neue Pauly» 10, 224.
Elvers 2001b: Karl-Ludwig Elvers, *Scipionenkreis*, in: «Der Neue Pauly» 11, 298.
Ernout/Meillet 1959: Alfred Ernout and Antoine Meillet, *Dictionnaire étimologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris [1932[1]].
Ernout 1953: Alfred Ernout, *Morphologie historique du latin*, Paris [1914[1]].
Fantham 2004: Elaine Fantham, *The Roman World of Cicero's De Oratore*, Oxford.
Fedeli 1992: Paolo Fedeli (ed.), *Cicerone. In difesa di Milone*, Venice [1990[1]].
Fedeli 2005: Paolo Fedeli (ed.), *Properzio. Elegie Libro II*, Cambridge.
Ferrari 2007: Franco Ferrari, *Socrate fra personaggio e mito*, Milan.
Ferrary 1977: Jean-Louis Ferrary, *Le Discours de Philus/Cicéron*, De re publica *III, 831) et la Philosophie de Carnéade*, in: «Revue des Études Latines» 55, 129–156.
Ferrary 1988: Jean-Louis Ferrary, *Philhellénisme et impérialisme. Aspects idéologiques de la conquête romaine du monde hellénistique*, Paris.
Fiske 1920: George C. Fiske, *Lucilius and Horace. A Study in the Classical Theory of Imitation*, Madison.
Fladerer 1996: Ludwig Fladerer, *Antiokos von Askalon Hellenist und Humanist*, in: «Grazer Beiträge. Zeitschrift für die klassische Altertumswissenschaft» – Supplementband VII, Graz/Horn.
Fohlen 1964: Georges Fohlen (ed.), *Cicéron. Tusculanes*, I–II, trad. Jules Humbert, Paris [1931[1]].
Fott 2014: David Fott, *Skepticism about Natural Right in Cicero's De re publica*, in: «Ethics & Politics» 16, 233–252.
Fox 2007: Matthew Fox, *Cicero's Philosophy of History*, Oxford.
Frank 1921: Tenney Frank, *The Scipionic Inscriptions*, in: «Classical Quarterly» 15, 169–171.

Fraschetti 1999: Augusto Fraschetti, *La conversione da Roma pagana a Roma cristiana*, Roma/Bari.
Frede 1989: Dorothea Frede, *Constitution and Citizenship: Peripatetic influence on Cicero's Political Conceptions in the* De re publica, in: William W. Fortenbaugh and Peter Steinmetz (eds.), *Cicero' Knowledge of the Peripatos*, New Brunswick (NJ)/London, 77–100.
Frede 1984: Michael Frede, *The Skeptic's two kinds of assent and the question of the possibility of knowledge*, in: Richard Rorty, Jerome B. Schneewind and Quentin Skinner (eds.), *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*, Cambridge, 255–278.
Freudenburg 1993: Kirk Freudenburg, *The Walking Muse. Horace on the Theory of Satire*, Princeton.
Freudenburg 2007: Kirk Freudenburg, *Introduzione. La satira a Roma*, in: Kirk Freudenburg, Andrea Cucchiarelli and Alessandro Barchiesi (eds.), *Musa pedestre. Storia e interpretazione della satira in Roma antica*, tr. it. Andrea Cucchiarelli, Rome [Cambridge 2005[1]], 13–33.
Freudenburg 2010: Kirk Freudenburg, *Recens. Hass 2007*, in: «Anzeiger für die Altertumswissenschaft», 63, 9–14.
Freudenburg 2021: Kirk Freudenburg (ed.), *Horace. Satires Book II*, Cambridge.
Gabba 1979: Emilio Gabba, *Per un'interpretazione politica del «de officiis» di Cicerone*, in: «Rendiconti dell'Accademia dei Lincei» 34, 117–141.
Gabba 1999: Emilio Gabba, *L'imperialismo romano*, in: Andrea Giardina e Aldo Schiavone (eds.), *Storia di Roma*, Turin, 203–247.
Garbarino 1973: Giovanna Garbarino, *Roma e la filosofia greca dalle origini alla fine del II secolo a. C.*, I–II, Turin.
Garbugino 1980: Giovanni Garbugino, *Sul XXX libro di Lucilio*, in: «Studi noniani» 6, 83–101.
Garbugino 1984: Giovanni Garbugino, *Tre* cruces *luciliane*, in: «Studi noniani» 9, 111–136.
Garbugino 1985: Giovanni Garbugino, *Il XXX libro di Lucilio*, in: «Studi noniani» 10, 45–173.
Garbugino 1990: Giovanni Garbugino, *Il XXVI libro di Lucilio*, in: «Studi noniani» 13, 129–235.
Gardner 1958: Robert Gardner (ed.), *Cicero, The Speeches*: Pro Sestio *and* In Vatinium, London/Cambridge (MA).
Gasparri 2011: Luca Gasparri (ed.), *Lattanzio. La collera di Dio*, Milan.
Gastaldi 2008: Silvia Gastaldi, *Introduzione alla storia della filosofia antica*, Rome/Bari.
Gasti 2020: Fabio Gasti, *La letteratura tardolatina. Un profilo storico (secoli III–VII d.C.)*, Rome.
Gattafoni 2024: Diomira Gattafoni, *Sulla virtù attuosa e oziosa in Cicerone. Da un Catone all'altro: dal* De re publica *alle* Tusculanae, *passando per le epistole*, in: «Lexis» 42, 199–219.
Gatti 2014: Paolo Gatti, *Introduzione. Nonio Marcello e la «Conpendiosa doctrina». Le edizioni*, in: Mazzacane/Magioncalda 2014, xi–xxxiii.
Gatti/Salvadori 2014: Paolo Gatti and Emanuela Salvadori (eds.), *Nonio Marcello. De conpendiosa doctrina*, 3. V–XXII, Florence.
Gatti 2021: Paolo Gatti, *Introduzione alla lessicografia latina da Festo al XII secolo*, Florence.
Gatti 2022: Paolo Gatti (ed.), *Nonio Marcello. De conpendiosa doctrina*, 2/1. IV (A–F), Florence.
Gaucher 2019: Sarah Gaucher, *Cicéron et les gladiateurs: les armes de Lucilius sous la plume cicéronienne*, in: Marie-Françoise Marein, Bérengère Moricheau-Airaud, Christine Copy et David Diop (eds.), *Les illusions de l'autonymie: la parole rapportée de l'Autre dans la littérature*, Paris, 75–89.
Gaucher 2022: Sarah Gaucher, *Travailler sur un corpus des fragments. le cas des* Satires *de Lucilius*, in: Hélène Casanova-Robin, Bénédicte Delignon, Jean-Baptiste Gourinat, Gilles van Heems, Romain Loriol et Smaranda Marculescu (eds.), *Étudier les humanités aujourd'hui. Nouveaux enjeux, nouvelles méthodes*, Paris, 301–313.
Giannantoni 1983: Gabriele Giannantoni (ed.), *Socraticorum Reliquiae*, I–IV, Naples.
Gigante 1976: Marcello Gigante (ed.), *Diogene Laerzio. Vite dei filosofi*, Rome/Bari.

Gildenhard 2020: Ingo Gildenhard, *Frugalitas, or: The Invention of a Roman Virtue*, in: Ingo Gildenhard and Cristiano Viglietti (eds.), *Roman Frugality: Modes of Moderation from the Archaic Age to the Early Empire and Beyond*, Cambridge, 237–346.

Glucker 2001: John Glucker, *Carneades in Rome – Some Unsolved Problems*, in: Powell/North 2001, 57–82.

Goh 2018: Ian Goh, *Scepticism at the Birth of Satire: Carneades in Lucilius' Concilium Deorum*, in: «Classical Quarterly» 68, 1–15.

Goh 2020: Ian Goh, *Living Among Wolves, Acting Like a Wolf: Lucilius' attacks on Lupus*, in: «Classical Philology» 115, 281–293.

Görler 1984: Woldemar Görler, *Zum Virtus-Fragment des Lucilius (1326–1338 Marx) und zur Geschichte der Stoischen Güterlehre*, in: «Hermes» 112, 445–468 [ora in: Christoph Catrein (ed.), *Kleine Schriften zur hellenistisch–römischen Philosophie*, Boston 2004, 105–135].

Görler 2011: Woldemar Görler, *Tugend durch Reichtum? Ein verkannter Dativ bei Lucilius*, in: Andreas Heil, Matthias Korn and Jochen Sauer (eds.), Noctes Sinenses. *Festschrift für Fritz-Heiner Mutschler zum 65.Geburstag*, Heidelberg 2011, 310–313.

Goulon 1978: Alain Goulon, *Les citations des poètes latins dans l'oeuvre de Lactance*, in: Jacques Fontaine and Michel Perrin (éds.), *Lactance et son temps. Recherches actuelles*, Actes du IV Colloque d'Études liturgiques et patristique – Chantilly 21/23 sept., Paris, 107–156.

Gowers 2012: Emily Gowers (ed.), *Horace. Satires Book I*, Cambridge.

Graver 2007: Margaret Graver, *Stoicism and Emotion*, Chicago.

Graver/Long 2015: Margaret Graver and Anthony A. Long (eds.), *Seneca. Letters on Ethics to Lucilius*, Chicago (IL)/London.

Griffin 1989: Miriam Griffin, *Philosophy, Politics, and Politicians at Rome*, in: Miriam Griffin and Jonathan Barnes (eds.), *Phiosophia Togata I. Essays on Philosophy and Roman Society*, Oxford, 1–37.

Grilli 1971: Alberto Grilli, *I proemi del De re publica*, Brescia.

Grillo 2018: Luca Grillo, *Invective*, amicitia, *and* virtus, in: Breed *et al.* 2018, 279–291.

Grimal 1965: Pierre Grimal, *La Littérature Latine*, Paris.

Gruen 1992: Erich S. Gruen, *Culture and National Identity in Republican Rome*, Ithaka (NY).

Guérin 2009/2011: Charles Guérin, Persona. *L'élaboration d'une notion rhétorique au Ier siècle av. J.–C.*, vol. I. *Antécédents grecs et première rhétorique latine*; vol. II. *Théorization cicéronienne de la* persona *oratoire*, Paris.

Haake 2012: Matthias Haake, *Der Panaitiosschüler Paranomos aus Tarsos, der kappadokische König Ariarathes VI, und eine rhodische Inschrift*, in: «Epigraphica» 74, 43–58.

Hagendahl 1958: Harald Hagendahl, *Latin Fathers and the Classics: a Study on the Apologists, Jerome and the other Christian writers*, Göteborg.

Hall 2002: Jon Hall, *The Philippics*, in: James M. May (ed.), *Brill's Companion to Cicero. Oratory and Rhetoric*, Leiden/Boston/Köln, 273–304.

Harriman 2021: Benjamin Harriman, *A Note on Cleanthes and Early Stoic Cosmogony*, in: «Mnemosyne» 74, 533–552.

Hass 2007: Karin Hass, *Lucilius und der Beginn der Persönlichkeitsdichtung in Rom*, Stuttgart.

Heck 1972: Eberhard Heck, *Die dualistichen Zusätze und die Kaiseranreden bei Lactantius. Untersuchungen zur Textgeschichte der* Divinae Institutiones *und der Schrift De opificio Dei*, Heidelberg.

Heck 1978: Eberhard Heck, *«Iustitia ciuilis-iustitia naturalis» À propos du jugement de Lactance concernant les discours sur la justice dans le «De re publica» de Cicéron*, in: Jacques Fontaine and Michel Perrin (éds.), *Lactance et son temps. Recherches actuelles*, Actes du IV Colloque d'Études liturgiques et patristique – Chantilly 21/23 sept., Paris, 171–184.

Heck 1984: Eberhard Heck, *Minucius Felix und der römische Staat. Ein Hinweis zum 25. Kapitel des* Octavius, in: «Vigiliae Christianae» 38, 154–164.
Heck/Wlosok 1994: Eberhard Heck and Antonie Wlosok (eds.), *Lactantius. Divinarum Institutionum Libri. Epitome*, Stuttgart/Leipzig.
Heck/Wlosok 2005: Eberhard Heck and Antonie Wlosok (eds.), *Lactantius. Divinarum Institutionum Libri. Libri I et II*, I, Munich/Leipzig.
Heck/Wlosok 2007: Eberhard Heck and Antonie Wlosok (eds.), *Lactantius. Divinarum Institutionum Libri. Libri III et IV*, II, Berlin/New York.
Heck/Wlosok 2009: Eberhard Heck and Antonie Wlosok (eds.), *Lactantius. Divinarum Institutionum Libri. Libri V et VI*, III, Berlin/New York.
Heck/Wlosok 2011: Eberhard Heck and Antonie Wlosok (eds.), *Lactantius. Divinarum Institutionum Libri. Liber VII, Appendix, Indices*, IV, Berlin/Boston.
Hedrick 2013: Charles W. Hedrick Jr., *Imitating Virtue and Avoiding Vice: Ethical Functions of Biography, History, and Philosophy*, in: Ryan K. Balot (ed.), *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Hoboken, 421–439.
Heim 1996: François Heim, Virtus *chez Lactance. Du* vir bonus *au martyr*, in: «Augustinianum» 36, 361–375.
Hellegouarc'h 1972: Joseph Hellegouarc'h, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la république*, Paris.
Henss 1954: Dietrich Henss, *Ist das Luciliusfragment 9 (Marx) echt?*, in: «Philologus» 98, 159–161.
Heurgon 1959: Jacques Heurgon, *Lucilius*, Paris.
Hirsch 2024: Thierry Hirsch, *The Date of Composition of Cicero's* De inventione, in: «Ciceroniana On Line» 8(2), 401–437. https://doi.org./10.13135/2532–5353/11642.
Hubbell 1949: Harry M. Hubbell (ed.), *Cicero. De Inventione/De Optimo genere Oratorum/Topica*, London/Cambridge (MA).
Ingremeau 2003: Christiane Ingremeau, *Lactance et la Justice: du livre V au livre VI des Institutions Divines*, in: Jean-Yves Guillaumin et Stéphane Ratti (eds.), *Autour de Lactance*, Hommages à Pierre Monat, Besançon, 43–52.
Ingremeau 2007: Christiane Ingremeau (ed.), *Lactance. Institutions Divines. Livre VI*, Paris.
Inwood 2005: Brad Inwood, *Reading Seneca. Stoic Philosophy in Rome*, Oxford.
Inwood 2006: Brad Inwood, *Seneca. Selected Philosophical Letters*, Oxford.
Inwood 2014: Brad Inwood, *Ethics after Aristotle*, Cambridge (MA).
Ioppolo 2017: Anna Maria Ioppolo, *Clitomachus on what it means to follow the 'probable'*, in: Yosef Z. Liebersohn, Ivor Ludlam, and Amis Edelheit (eds.), *For a Skeptical Peripatetic. Festschrift in Honour of John Glucker*, Sankt Augustin, 192–217.
Irwin 2003: Terence H. Irwin, *Stoic Naturalism and Its Critics*, in: Brad Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge 2003, 345–364.
Isnardi Parente 1974: Margherita Isnardi Parente (ed.), *Opere di Epicuro*, Turin.
Isnardi Parente 1993: Margherita Isnardi Parente, *Introduzione allo stoicismo ellenistico*, Rome/Bari.
Isnardi Parente 1994: Margherita Isnardi Parente (ed.), *Gli Stoici. Opere e Testimonianze*, Turin.
Jacques/Scheid 2005: François Jacques and John Scheid, *Roma e il suo impero. Istituzioni, economia, religione*, tr. it. Giorgia Viano Marogna, Rome/Bari (Paris 1990).
Jäkel 1964: Siegfried Jäkel (ed.), *Menandri Sententiae*, Leipzig.
Jedan 2009: Christoph Jedan, *Stoic Virtues. Chrysippus and the Religious Character of Stoic Ethics*, London.
Kannicht 2004: Richard Kannicht (ed.), *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, V1–2. *Euripides*, Göttingen.

Kapust 2022: Daniel J. Kapust, *Cicero and Eighteenth–Century Political Thought*, in: Jed W. Atkins and Thomas Bénatouïl (eds.), *The Cambridge Companion to Cicero's Philosophy*, Cambridge, 268–283.
Kaster 1988: Robert A. Kaster, *Guardians of Language. The Grammarian and Society in Late Antiquity*, Berkeley/Los Angeles/London.
Kaster 1995: Robert A. Kaster (ed.), *C. Suetonius Tranquillus. De Grammaticis et Rhetoribus*, Oxford.
Kaster 2006: Robert A. Kaster (ed.), *Marcus Tullius Cicero. Speech on Behalf of Publius Sestius*, Oxford.
Kaster 2007: Robert A. Kaster, *Recens. McDonnell 2006*, in: «Bryn Mawr Classical Review» 8.
Kaster 2022: Robert A. Kaster, *Cicero Portraying Cicero*, in: Berno/La Bua 2022, 3–12.
Keller 2012: Andrea Keller, *Cicero und der gerechte Krieg. Eine etisch–staatsphilosophische Untersuchung*, Stuttgart.
Kenty 2018: Joanna Kenty, *Recens. Remer 2017*, in: «Bryn Mawr Classical Review» 10.
Keyes 1928: Clinton W. Keyes (ed.), *Cicero. De re publica/De legibus*, London/Cambridge (MA).
Keyt/Kraut 2015: David Keyt and Richard Kraut (eds.), *Aristotele. Politica*, II, Rome (Oxford 1997/1999).
Kierdorf 2001: Wilhelm Kierdorf, *Aulus Postumius Albinus*, in: «Der Neue Pauly» 10, 222–223.
Kissel 1990: Walter Kissel (ed.), *Aules Persius Flaccus*. *Satiren*, Heidelberg.
Klein 1968: Richard Klein, *Tertullian und das römische Reich*, Heidelberg.
Knoche 1935: Ulrich Knoche, *Magnitudo Animi: Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines römischen Wertgedankens*, in: «Philologus», Supplementband 27, Heft 3, Leipzig, 1–93.
Knoche 1969: Ulrich Knoche, *La satira romana*, tr. it. G. Torti, A. Alcozer, Brescia (Göttingen 1957[2]).
Krämer 1959: Hans J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg.
Krenkel 1970: Werner Krenkel (ed.), *Lucilius. Satiren*, I–II, Leiden.
La Bua 2019: Giuseppe La Bua, *Cicero and Roman Education. The Reception of the Speeches and Ancient Scholarship*, Cambridge.
La Bua 2022: Giuseppe La Bua, *Homo nouus and nobilis: Cicero and the Formation of the 'modern' aristocracy*, in: Berno/La Bua 2022, 103–118.
Lachmann 1876: Karl Lachmann (ed.), *C. Lucilii Saturarum Reliquiae*, suppl. edd. Moriz Haupt und Johannes Vahlen, Berlin.
La Penna 1958: Antonio La Penna (ed.), *Orazio. Satire ed Epistole*, Firenze [1957[2]].
La Penna 1969: Antonio La Penna, *Sallustio e la rivoluzione romana*, Milan [1966[2]].
La Penna 1999: Antonio La Penna, *Sulla scuola*, Rome/Bari.
Lausberg 1969: Heinrich Lausberg, *Elementi di retorica*, tr. it. Lea Ritter Santini, Bologna (Munich 1949[1]).
Lecaldano 2010: Eugenio Lecaldano, *Prima lezione di filosofia morale*, Rome/Bari.
Leeman *et al*. 1985: Anton D. Leeman, Harm Pinkster and Hein L.W. Nelson (eds.), *M.T. Cicero*. *De Oratore Libri III*, 2. Band: I.166–265; II.1–98, Heidelberg.
Leeman *et al*. 1996: Anton D. Leeman, Harm Pinkster and Jakob Wisse (eds.), *M.T. Cicero. De Oratore Libri III*, 4. Band: II.291–367; III.1–95, Heidelberg.
Leeman *et al.* 2008: Anton D. Leeman, Harm Pinkster and Elaine Fantham (eds.), *M.T. Cicero. De Oratore Libri III*, 5. Band: III.96–230, Heidelberg.
Lelli/Pisani 2017: Emanuele Lelli and Giuliano Pisani (eds.), *Plutarco. Tutti i Moralia*, Milan.
Lenski 2006: Noel Lenski, *The Reign of Constantine*, in: Noel Lenski (ed.), *The Cambridge Companion to the age of Constantine*, Cambridge/New York, 59–90.
Leo 1906: Friedrich Leo, *Ausgewählte kleine Schriften. I. Zur römischen Literatur des Zeitalters der Republik*, Rome.
Lepore 1954: Ettore Lepore, *Il princeps ciceroniano e gli ideali politici della tarda repubblica*, Naples.

Lesky 1969: Albin Lesky, *Storia della letteratura greca*, tr. it. Fausto Codino, I–III, Milan [Bern 1957/1958[1]].

Lettieri 2013: Gaetano Lettieri, *Lattanzio ideologo della svolta costantiniana*, in: *Costantino I, Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto editto di Milano 313–2013*, II, Rome, 45–57.

Lévy 1992: Carlos Lévy, *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Rome.

Lévy 2017: Carlos Lévy, *Lucilius et la fondation de la culture philosophique romaine*, in: Pierre Vesperini (ed.), *Philosophari. Usages romaines des savoirs grecs sous la République et sous l'Empire*, Paris, 183–209.

Lévy 2022: Carlos Lévy, *Cicero and the Creation of a Latin Philosophical Vocabulary*, in: Jed W. Atkins and Thomas Bénatouïl (eds.), *The Cambridge Companion to Cicero's Philosophy*, Cambridge, 71–87.

Lévy *et al*. 2025: Carlos Lévy, Terence Hunt, Ermanno Malaspina (eds.), *Cicéron, Les Académiques*, Tome I, avec le concours de Veronica Revello, Paris.

Lieberg 1963: Godo Lieberg, *Die römische Religion bei Minucius Felix*, in: «Rheinisches Museum» 106, 62–79.

Liebers 1942: Gerhard Liebers, *Virtus bei Cicero*, Dresden.

Lindsay 1901: Wallace M. Lindsay, *Nonius Marcellus' Dictionary of Republican Latin*, Oxford.

Lindsay 1903: Wallace M. Lindsay (ed.), *Nonii Marcelli De compendiosa doctrina*, Leipzig.

Livrea 1986: Enrico Livrea, *Studi cercidei. P. Oxy. 1082*, Bonn.

Lizzi 2000: Rita Lizzi, *Le fonti letterarie*, in: Cracco Ruggini 2000, 121–202.

Loi 1965: *Vincenzo Loi*, *I valori etici e politici della romanità negli scritti di Lattanzio*, in: «Salesianum» 27, 65–133.

Loi 1966: Vincenzo Loi, *Il concetto di "iustitia" e i fattori culturali dell'etica di Lattanzio*, in: «Salesianum» 28, 583–625.

Loi 1970: Vincenzo Loi, *Lattanzio nella storia del linguaggio e del pensiero teologico pre-niceno*, Rome/Zurigo.

Long 1983: Anthony A. Long, *Arius Didymus and the Exposition of Stoic Ethics*, in: William W. Fortenbaugh (ed.), *On Stoic and Peripatetic Ethics: the Work of Arius Didymus*, New Brunswick (NJ)/London, 41–65.

Long/Sedley 1987: Anthony A. Long and David N. Sedley (eds.), *The Hellenistic Philosophers*, I–II, Cambridge.

Long 1988: Anthony A. Long, *Socrates in Hellenistic Philosophy*, in: «Classical Quarterly» 38, 150–171.

Long 1995: Anthony A. Long, *Cicero's Plato and Aristotle*, in Jonathan G.F. Powell (ed.), *Cicero the Philosopher. Twelve papers*, Oxford, 37–61.

Luck 1953: Georg Luck (ed.), *Der Akademiker Antiochos*, Bern/Stuttgart.

Lotito 1981: Gianfranco Lotito, *Modelli etici e base economica nelle opere filosofiche di Cicerone*, in: Andrea Giardina and Aldo Schiavone (eds.), *Società romana e produzione schiavistica*, III *(Modelli etici, diritto e trasformazioni sociali)*, Rome/Bari, 79–126.

Löw 2002: Andreas Löw, *Hermes Trismegistos als Zeuge der Wahrheit. Die christliche Hermetikrezeption von Athenagoras bis Lactanz*, Berlin/Wien.

MacIntyre 2007: Alasdair MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Rome (Nôtre Dame, IN, 1981).

MacKendrick 1995: Paul MacKendrick, *The Speeches of Cicero. Context, Law, Rhetoric*, London.

Malaspina 1991: Ermanno Malaspina, *L'introduzione di* materia *nel vocabolario retorico e filosofico a Roma: Cicerone e Lucrezio*, in: «Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino»125, 41–64.

Malaspina/Marinone 2004: Ermanno Malaspina (ed.), *Nino Marinone. Cronologia ciceroniana. Seconda edizione aggiornata e corretta con una nuova versione interattiva*, Bologna.
Malaspina 2020: Ermanno Malaspina, *Memoria, prudentia, oblivio, monumentum. Appunti per una semantica del ricordo in Cicerone*, in: Anne Raffarin and Giuseppe Marcellino (eds.), *La memoire en pièces*, «Rencontres» 436, Paris, 103–136.
Malaspina 2022: Ermano Malaspina, *Noterelle filosofiche e linguistiche sulla resa di katalepsis negli* Academici Libri *di Cicerone*, in: Alice Borgna and Maurizio Lana (eds.), Epistulae a familiaribus. *Per Raffaella Tabacco*, Alessandria, 309–323.
Malcovati 1996: Enrica Malcovati (ed.), *Cicerone. Bruto*, Milan.
Mantovani/Schiavone 2007: Dario Mantovani and Aldo Schiavone (eds.), *Testi e problemi del giusnaturalismo romano*, Pavia.
Manuwald 2007: Gesine Manuwald (ed.), *Cicero. Philippics 3–9*, I–II, Berlin/New York.
Marchese 1998: Rosa R. Marchese, *La morale e il singolo. Individualismo, modelli etici e poesia romana*: *Lucilio, Orazio, Catullo, Lucrezio, Properzio, Ovidio*, Palermo.
Marcone 2015: Arnaldo Marcone, *Lattanzio e Costantino*, in: Josep Vilella Masana (ed.), *Constantino. ¿el primer emperador cristiano? Religión y politica en el siglo IV*, Actes del congrés internacional celebrat a Barcelona i Tarragona, 20–24 març 2012, Barcelona, 21–30.
Mariotti 1960: Italo Mariotti, *Studi luciliani*, Florence.
Mariotti 1974: Italo Mariotti, *Lucilio 698 M e Archiloco*, in *Poesia latina in frammenti. Miscellanea filologica*, Genoa, 133–139.
Marrou 2024: Camille Marrou, Inv. 2.17–25 *and the Expression of „Emotion" inLatin*, in: «Ciceroniana On Line» 8(2), 659–681. https://doi.org/10.13135/2532–5353/11652.
Martyn 1966: John R.C. Martyn, *Imagery in Lucilius*, in: «Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Rostock» 15, 493–505.
Marx 1904/1905: Friedrich Marx (ed.), *C. Lucilii Carminum Reliquiae*, I–II, Leipzig.
Mas 2020: Salvador Mas, *La embajada del 155 a.C.: Carnéades, Cicerón y Lactancio sobre la justicia y la injusticia*, in: «Anales del Seminario de Historia de la Filosofía» 37, 357–368.
Massa 2016: Francesco Massa, *Recens. Colot 2016*, in: «Bryn Mawr Classical Review» 11.
Mayer 2003: Roland Mayer, *Persona(l) Problems. The Literary Persona in Antiquity Revisited*, in: «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici» 50, 55–80.
Mayer 2007: Roland Mayer, *Satira e filosofia. Un compromesso difficile*, in: Kirk Freudenburg, Andrea Cucchiarelli and Alessandro Barchiesi (eds.), *Musa pedestre. Storia e interpretazione della satira in Roma antica*, tr. it. Andrea Cucchiarelli, Rome [Cambridge 2005[1]], 133–149.
Mazzacane/Magioncalda 2014: Rosanna Mazzacane and Elisa Magioncalda (eds.), *Nonio Marcello. De conpendiosa doctrina*, 1.I–III, Firenze.
Mazzoli 1989: Giancarlo Mazzoli, *Reale, verum, fictum, falso in Lucilio*, in: Diego Lanza e Oddone Longo (eds.), *Il meraviglioso ed il verosimile tra Antichità e Medioevo*, Florence, 113–120.
Mazzoli 2008: Giancarlo Mazzoli, *Lucilio e la vocazione satirica di Persio*, in: Paolo Arduini et al. (eds.), *Studi offerti ad Alessandro Perutelli*, Rome, II, 205–214.
Mazzoli 2012: Giancarlo Mazzoli, *Ciuis, ciuilis, ciuitas. Un campo semantico nella riflessione socio-politica di Seneca*, in: Mario Citroni (ed.), *Letteratura e* Civitas. *Transizioni dalla Repubblica all'Impero. In ricordo di Emanuele Narducci*, Pisa, 327–340.
Mazzoli 2020: Giancarlo Mazzoli, *Il circolo virtuoso: Scipione Emiliano e i suoi amici nell'immagine di Cicerone*, in: «Istituto Lombardo (Rend. Lettere)» 154, 87–102.
McDonnell 2006: Myles McDonnell, *Roman Manliness: Virtue and the Roman Republic*, Cambridge.
McConnell 2022: Sean McConnell, *Cicero on the Emotions and the Soul*, in: Jed W. Atkins and Thomas Bénatouïl (eds.), *The Cambridge Companion to Cicero's Philosophy*, Cambridge, 150–165.

Merguet 1877/1884: Hugo Merguet, *Lexikon zu den Reden des Cicero, mit Angabe sämtlicher Stellen*, I–IV, Königsberg.
Meyer 2014: Doris Meyer, *Kerkidas*, in: Bernhard Zimmermann und Antonios Rengakos (eds.), *Die Literatur der klassischen und hellenistischen Zeit*, II, Munich, 201–204.
Millar 1984: Fergus Millar, *The Mediterranean and the Roman Revolution: Politics, War and the Economy*, in: «Past & Present» 102, 3–24.
Millar 1998: Fergus Millar, *The Crowd in Rome in the Late Republic*, Ann Arbor.
Mitchell 1986: Thomas N. Mitchell (ed.), *Cicero: Verrines II.1*, Warminster.
Moatti 2022: Claudia Moatti, *Cicero's Philosophical Writing in Its Intellectual Context*, in: Jed W. Atkins and Thomas Bénatouïl (eds.), *The Cambridge Companion to Cicero's Philosophy*, Cambridge, 7–24.
Momigliano 1968: Arnaldo Momigliano, *Storiografia pagana e cristiana nel secolo IV d.C.*, in: Arnaldo Momigliano (ed.), *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, tr. it. Anna Davies Morpurgo, Turin [London 1963[1]], 89–110.
Monat 1982: Pierre Monat, *Lactance et la Bible. Une propédeutique latine à la lecture de la Bible dans l'Occident constantinien*, I–II, Paris.
Mohrmann 1948: Christine Mohrmann, *Les éléments vulgaires du latin des chrétiens*, in: «Vigiliae Christianae» 2, 163–184.
Mondin 2013: Luca Mondin, *Il programma poetico di Lucilio: ipotesi sul XXVI libro delle satire*, in: «Incontri di filologia classica» 11 (2011–2012), Trieste, 1–72.
Morani 2000: Moreno Morani, *Introduzione alla linguistica latina*, Munich.
Morlet 2014: Sébastien Morlet, *Christianisme et philosophie. Les premières confrontations (I^er^–VI^e^)*, Paris.
Mueller 1872: Lucian Mueller (ed.), *C. Lucilii saturarum reliquiae. Accedunt Acci et Suei carminum reliquiae*, Leipzig.
Musti/Thornton 2006: Domenico Musti and John Thornton (eds.), *Polibio. Storie*, 8 (XXXIV–XL), Milan.
Mutschler 2000: Fritz–Heiner Mutschler, Virtus *und kein Ende? Römische Werte und römische Literatur im 3. Und 2. Jh. v. Chr.*, in: «Poetica» 32, 23–47.
Narducci 1997a: Emanuele Narducci, *Cicerone e l'eloquenza romana. Retorica e progetto culturale*, Roma/Bari.
Narducci 1997b: Emanuele Narducci, *Cicerone*, in: Mario Citroni (ed.), *Letteratura di Roma antica*, Rome/Bari, 182–217.
Narducci 1999a: Emanuele Narducci (ed.), *Cicerone. I doveri*, Milano [1987[1]].
Narducci 1999b: Emanuele Narducci, *Una morale per la classe dirigente*, in: Narducci 1999a, 5–62.
Narducci 2000: Emanuele Narducci (ed.), *Cicerone. Tuscolane*, Milan [1996[1]].
Narducci 2004: Emanuele Narducci, *Cicerone e i suoi interpreti. Studi sull'Opera e la Fortuna*, Pisa.
Nenci 2010: Francesca Nenci (ed.), *Cicerone. La Repubblica*, Milan [2008[1]].
Neschke-Hentschke 2007: Ada Neschke-Hentschke, *Il diritto naturale nell'antica Grecia. Platone e gli Stoici*, in: Mantovani/Schiavone 2007, 11–57.
Nicgorski 2022: Walter Nicgorski, *Cicero's Republicanism*, in: Jed W. Atkins and Thomas Bénatouïl (eds.), *The Cambridge Companion to Cicero's Philosophy*, Cambridge, 215–230.
Nicolet 1960: Claude Nicolet, «Consul Togatus»*: Remarques sur le vocabulaire politique de Cicéron et de Tite-Live*, in: «Revue des Études Latines» 38, 236–263.
Nicolet 1965: Claude Nicolet, *L'inspiration de Tibérius Gracchus*, in: «Revue des Études Anciennes» 67, 142–158.
Nisbet 1965: Robin G.M. Nisbet, *The Speeches*, in: Thomas A. Dorey (ed.), *Cicero*, New York, 47–79.
Noreña 2013: Carlos F. Noreña, *The Ethics of Autocracy in the Roman World*, in: Ryan K. Balot (ed.), *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Hoboken, 266–279.

Nussbaum 2000: Martha Nussbaum, *Duties of justice, duties of material aid*, in: «The Journal of Political Philosophy» 8, 176–206.
Nussbaum 2022: Martha C. Nussbaum, *Cicero and Twenty-First-Century Political Philosophy*, in Jed W. Atkins and Thomas Bénatouïl (eds.), *The Cambridge Companion to Cicero's Philosophy*, Cambridge, 284–300.
Ogilvie 1978: Robert M. Ogilvie, *The Library of Lactantius*, Oxford.
Paduano 2005: Guido Paduano, *Il teatro antico. Guida alle opere*, Rome/Bari.
Pagnotta 2022: Fausto Pagnotta, *Cicerone e la* societas hominum. *Contesto e funzioni di un concetto politico*, presentaz. Ermanno Malaspina and Giovanni Giorgini, «Mimesis-Studi politici» 6, Milano/Udine.
Panayotakis 2010: Costas Panayotakis (ed.), *Decimus Laberius. The Fragments*, Cambridge.
Parsons 2015: Stuart E. Parsons, *Ancient Apologetic Exegesis: Introducing and Recovering Theophilus's World*, Eugene (OR).
Patimo 2009: Valeria M. Patimo (ed.), *La* Pro Cluentio *di Cicerone*, Nordhausen.
Paulson 2022: Lex Paulson, *Cicero and the People's Will: Philosophy and Power at the End of the Roman Republic*, Cambridge/New York.
Pease 1955/1958: Arthur S. Pease (ed.), *M. Tulli Ciceronis De natura deorum libri tres*, I–III, Cambridge (MA).
Pennacini 1968: Adriano Pennacini, *Funzioni della rappresentazione del reale nella satira di Lucilio*, in: Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino 102, 311–435.
Perruccio 2005: Andrea Perruccio, *Note sulla* moderatio *di Scipione Emiliano in Valerio Massimo*, in: «Atene e Roma» 2/3, 49–66.
Perruccio 2007: Andrea Perruccio, *Polemica anti-mitologica tra Lucilio e Marziale*, in: Silvia Mattiacci and Andrea Perruccio, *Anti–mitologia ed eredità neoterica in Marziale. Genesi e forme di una poetica*, Pisa, 11–134.
Peter 1906/1914: Hermann Peter (ed.), *Historicorum Romanorum Reliquiae*, I–II, Stuttgart.
Petersmann 1999: Hubert Petersmann, *The Language of Early Roman Satire*, in: James N. Adams and Roland Mayer (eds.), *Aspects of the Language of Latin Poetry*, Oxford, 289–310.
Pevsner *et al.* 1992: Nikolaus Pevsner, John Fleming, and Hugh Honour, *Dizionario di architettura*, tr. it. Renato Pedio, Turin [London 1966[1]].
Pichon 1901: René Pichon, *Lactance. Étude sur le mouvement philosophique et religieux sous le règne de Constantin*, Paris.
Pisani 2017: Giuliano Pisani (ed.), *La virtù etica*, in: Lelli/Pisani 2017, 828–829; 2644–2645.
Piscitelli 2018: Teresa Piscitelli, *Recens. Colot 2016*, «Bollettino di Studi Latini» 48, 731–739.
Poccetti 2018: Paolo Poccetti, *Another Image of Literary Latin: Language Variation and the aims of Lucilius' Satires*, in: Breed *et al.* 2018, 81–131.
Pohlenz 1967: Max Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, tr. it. Vittorio E. Alfieri, I–II, Florence [Göttingen 1959[1]].
Pohlenz 1970: Max Pohlenz, *L'ideale di vita attiva secondo Panezio nel De officiis di Cicerone*, tr. it. Maria Bellincioni, Brescia [Leipzig und Berlin 1934[1]].
Pöschl 1940: Viktor Pöschl, *Grundwerte römischer Staatsgesinnung in den Geschichtswerken des Sallust*, Berlin.
Powell/North 2001: Jonathan G.F. Powell and John A. North (eds.), *Cicero's Republic*, London («Bulletin of the Institute of Classical Studies» Supp. 76).
Powell 2006: Jonathan G.F. Powell (ed.), *M. Tulli Ciceronis De re publica/De legibus/Cato maior de senectute/Laelius de amicitia*, Oxford.

Powell 2013: Jonathan G.F. Powell, *The Embassy of the Three Philosophers in Rome in 155 BC*, in: Christos Kremmydas and Kathryn Tempest (eds.), *Hellenistic Oratory: Continuity and Change*, Oxford, 219–247.
Prescendi 1998: Francesca Prescendi, *Fetiales*, in: «Der Neue Pauly» 4, 496–497.
Prost 1996: François Prost (ed.), *Cicéron. L'Amitié*, trad. François Combès, Paris.
Puelma Piwonka 1949: Mario Puelma Piwonka, *Lucilius und Kallimachos. Zur Geschichte einer Gattung der hellenistisch-römischen Poesie*, Frankfurt am Main.
Rackham 1931: Harris Rackham (ed.), *Cicero. De Finibus Bonorum et Malorum*, London/Cambridge (MA) [1914[1]].
Rackham 1933: Harris Rackham (ed.), *Cicero. De Natura Deorum/Academica*, London/CambRadice 2000: Roberto Radice, Oikeiôsis. *Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e la sua genesi*, Milan.
Radice 2002: Roberto Radice (ed.), *Stoici antichi. Tutti i frammenti, secondo la raccolta di Hans von Arnim*, Milan [1998[1]].
Ramage 1960: Edwin S. Ramage, *Early Roman Urbanity*, in: «American Journal of Philology» 81, 65–72.
Raschke 1979: Wendy J. Raschke, *The Chronology of the Early Books of Lucilius*, in: «Journal of Roman Studies» 69, 78–89.
Raschke 1987: Wendy J. Raschke, Arma pro amico. *Lucilian Satire at the Crisis of the Roman Republic*, in: «Hermes» 115, 299–328.
Raschke 1990: Wendy J. Raschke, *The Virtue of Lucilius*, in: «Latomus» 49, 352–369.
Reinhardt 2022: Tobias Reinhardt, *Cicero's Academic Skepticism*, in: Jed W. Atkins and Thomas Bénatouïl (eds.), *The Cambridge Companion to Cicero's Philosophy*, Cambridge, 103–119.
Reinhardt 2023a: Tobias Reinhardt (ed.), *M. Tulli Ciceronis Academicus Primus. Fragmenta et Testimonia Academicorum Librorum. Lucullus*, Oxford.
Reinhardt 2023b: Tobias Reinhardt (ed.), *Cicero's Academici Libri and Lucullus. A Commentary with Introduction and Translations*, Oxford.
Remer 2017: Gary Remer, *Ethics and the Orator: The Ciceronian Tradition of Political Morality*, Chicago.
Remer 2022: Gary Remer, *Philosophy, Rhetoric, and Politics*, in: Jed W. Atkins and Thomas Bénatouïl (eds.), *The Cambridge Companion to Cicero's Philosophy*, Cambridge, 200–214.
Reshotko 2013: Naomi Reshotko, *Socratic Eudaimonism*, in: John Bussanich and Nicholas D. Smith (eds.), *The Bloomsbury Companion to Socrates*, London/New York, 156–184.
Reydams-Schils 2022: Gretchen Reydams-Schils, *Nature and Social Ethics*, in: Jed W. Atkins and Thomas Bénatouïl (eds.), *The Cambridge Companion to Cicero's Philosophy*, Cambridge, 184–199.
Riesbeck 2015: David J. Riesbeck, *Recens. Inwood 2014*, in: «Ancient Philosophy» 35, 235–240.
Rolfe 1946: John C. Rolfe (ed.), *The Attic Nights of Aulus Gellius*, I–III, Cambridge (Ma) [1927[1]].
Ronconi 1963: Alessandro Ronconi, *Lucilio critico letterario*, in: «Maia» 15, 515–525 [ora in: *Interpretazioni letterarie dei classici*, Firenze 1972, 1–16].
Rudd/Powell 1998: Niall Rudd and Jonathan Powell, *Cicero. The Republic-The Laws*, transl. by Niall Rudd; intr. and notes by Jonathan Powell, Oxford.
Salles 2015: Ricardo Salles, *Two Early Stoic Theories of Cosmogony*, in: Anna Mamadoro and Brian D. Prince (eds.), *Causation and Creation in Late Antiquity*, Cambridge, 11–30.
Sarsila 2006: Juhani Sarsila, *Being a Man. The Roman* Virtus *as a Contribution to Moral Philosophy*, Frankfurt am Main («Europäische Studien zur Ideen- und Wissenschaftsgeschichte / European Studies in the History of Science and Ideas» 14).
Sassi 2015: Maria Michela Sassi, *Indagine su Socrate. Persona, filosofo, cittadino*, Turin.
Schiavone 1994: Aldo Schiavone, *Linee di storia del pensiero giuridico romano*, Turin.
Schiavone 2007: Aldo Schiavone, *Per una storia del giusnaturalismo romano*, in: Mantovani/Schiavone 2007, 3–10.

Schietinger 2019: Georg-Philipp Schietinger, *Das Jahr 129 v. Chr.: ein Senator im politischen Abseits?: alternative Deutungen der letzten Lebensjahre des Scipio Aemilianus*, in: «Tyche» 34, 159–192.
Schmekel 1892: August Schmekel, *Die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhange dargestellt*, Berlin.
Schmidt 2020: Peter L. Schmidt, *Nonius Marcellus*, in: Jean-Denis Berger, Jacques Fontaine, and Peter L. Schmidt (eds.), *Die Literatur der Zeitalter des Theodosius (374–430 n. Chr.)*, I, Munich, 210–218.
Schofield 2003: Malcolm Schofield, *Stoic Ethics*, in: Brad Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, 233–256.
Schofield 2013a: Malcolm Schofield, *Republican Virtues*, in: Ryan K. Balot (ed.), *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Hoboken, 199–213.
Schofield 2013b: Malcolm Schofield, *Cosmopolitanism, imperialism, and justice in Cicero's* Republic *and* Laws, in: «Intellectual History and Political Thought» 2, 5–34.
Schofield 2022: Malcolm Schofield, *Cicero and Plato*, in: Jed W. Atkins and Thomas Bénatouïl (eds.), *The Cambridge Companion to Cicero's Philosophy*, Cambridge, 88–102.
Scholz 2002: Udo W. Scholz, *Laktanz und die* Virtus *des Lucilius*, in: Wilhelm Blümer, Rainer Henke and Markus Mülke (eds.), *Alvarium*. Festschrift für Christian Gnilka, Münster, 303–312.
Schulz 1968: Fritz Schulz, *Storia della giurisprudenza romana*, tr. it. Guglielmo Nocera, Florence [Oxford 1946[1]].
Scullard 1965: Howard H. Scullard, *The Political Career of a 'Novus Homo'*, in Thomas A. Dorey (ed.), *Cicero*, New York, 1–25.
Sedley 1999: David N. Sedley, *The Stoic–Platonist Debate on Kathêkonta*, in Ierodiakonou 1999, 128–152.
Sedley 2003: David N. Sedley, *The School, from Zeno to Arius Didymus*, in: Brad Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge 2003, 7–32.
Sedley 2020: David N. Sedley, *Carneades' Theological Arguments*, in: Paul Kalligas, Chloe Balla, Effie Baziotoulou, and Vassilis Karasmanis (eds.), *Plato's Academy: Its Working and its History*, Cambridge, 220–241.
Setaioli 2008: Aldo Setaioli, *La notion éthique de* καλός/καλόν *en latin*, «Prometheus» 34, 160–180.
Setaioli 2021: Aldo Setaioli, De ira *2.18–36. De la prophylaxie au contrôle de la colère*, in: Valéry Laurand, Ermanno Malaspina and François Prost (eds.), *Lectures plurielles du "De ira" de Sénèque*. *Interprétations, contexts, enjeux*, Berlin/Boston, 119–149.
Skutsch 1985: Otto Skutsch, *The Annals of Quintus Ennius*, Oxford.
Snell 1948: Bruno Snell, *Das frühste Zeugnis über Sokrates*, in: «Philologus» 97, 125–134.
Soldo 2021: Janja Soldo (ed.), *Seneca, Epistulae Morales Book 2*, Oxford.
Sommerstein 2008: Alan H. Sommerstein (ed.), *Aeschylus*, *Oresteia*: *Agamemnon, Libation-Bearers*, *Eumenides*, Cambridge (MA), London.
Stanzel 2001: Karl–Heinz Stanzel, *Polemon*, in: «Der Neue Pauly» 10, 6.
Stenzel 1966: Julius Stenzel, *Platone educatore*, Rome/Bari [Leipzig 1928[1]].
Steel 2022: Catherine Steel, *Philosophy in Cicero's Speeches*, in: Jed W. Atkins and Thomas Bénatouïl (eds.), *The Cambridge Companion to Cicero's Philosophy*, Cambridge, 59–70.
Stolz/Schmalz 1928: Friedrich Stolz and Joseph H. Schmalz, *Lateinische Grammatik. Laut- und Formenlehre. Syntax und Stilistik*, Munich.
Stolz *et al.* 1970: Friedrich Stolz, Albert Debrunner and Wolfgang P. Schmid (eds.), *Storia della lingua latina*, Bologna [Berlin 1966[1]].
van Straaten 1946: Modestus van Straaten, *Panétius, sa vie, ses écrits et sa doctrine avec une édition des fragments*, Amsterdam.
van Straaten 1962: Modestus van Straaten (ed.), *Panaetii Rhodii Fragmenta*, Leiden [1952[1]].
Strasburger 1966: Hermann Strasburger, *Der 'Scipionenkreis'*, in: «Hermes» 94, 60–79.

Striker 1996: Gisela Striker, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge.
Suerbaum 2002: Werner Suerbaum, *Lucilius*, in: Werner Suerbaum (ed.), *Die Archaische Literatur. Von den Anfängen bis Sullas Tod. Die vorliterarische Periode und die Zeit von 240 bis 78 v. Chr.*, I, Munich, 304–318.
Syme 1962: Ronald Syme, *La rivoluzione romana*, Turin [London 1939[1]].
Syme 1982: Ronald Syme, *Livio e Augusto*, in: Claudio Moreschini (ed.), *Tito Livio. Storia di Roma dalla sua fondazione*, tr. it. Attilio Brilli, I, Milano, 5–85 (da: Idem, *Livy and Augustus*, in: «Harvard Studies in Classical Philology» 64, 1959, 27–87).
Taylor 1968: Alfred E. Taylor, *Platone. L'uomo e l'opera*, tr. it. Mario Corsi, Firenze [London 1949[1]].
Terzaghi 1934: Nicola Terzaghi, *Lucilio*, Turin.
Terzaghi/Mariotti 1966: Nicola Terzaghi and Italo Mariotti (eds.), *C. Lucilii Saturarum Reliquiae*, Florence [1933[1]].
Thom 2005: Johan C. Thom (ed.), *Cleanthes' Hymn to Zeus*, Tübingen 2005.
Timpanaro 1994: Sebastiano Timpanaro (ed.), *Marco Tullio Cicerone. Della divinazione*, Milan [1988[1]].
Tosi 2017: Renzo Tosi (ed.), *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Milan [1991[1]].
Traina 1970: Alfonso Traina, *Vortit barbare. Le traduzioni poetiche da Livio Andronico a Cicerone*, Roma.
Traina 1987: Alfonso Traina, *Lo stile "drammatico" del filosofo Seneca*, Bologna [1974[1]].
Turelli 2007: Giovanni Turelli, *Societas quam ingenerauit natura. Brevi considerazioni sul concetto di* societas *in Cicerone*, in: Mantovani/Schiavone 2007, 163–185.
Tyrrell/Purser 1901/1933: Robert Y. Tyrrell and Louis C. Purser (eds.), *The Correspondence of M. Tullius Cicero*, Dublin/London [1879/1901[1]].
Usener 1887: Hermann Usener (ed.), *Epicurea*, Stuttgart.
Usher 2008: Stephen Usher, *Cicero's Speeches. The Critic in Action*, Gateshead.
Vasaly 2002: Ann Vasaly, *Cicero. Early Speeches*, in: James M. May (ed.), *Brill's Companion to Cicero. Oratory and Rhetoric*, Leiden/Boston/Köln, 71–111.
Vegetti 2010: Mario Vegetti, *L'etica degli antichi*, Rome/Bari.
Vettori 2020: Giulia Vettori, *Usi storiografici di uno schema retorico: la* disputatio in utramque partem, in: «Historika» 10, 99–170.
Vidiella Puñet 2021: Ignasi Vidiella Puñet, *La poesia profètica de l'«Oratio ad coetum sanctorum»*, in: «Anuari de Filologia Antiqua et Mediaevalia» 11, 149–158.
Villeneuve 1997: François Villeneuve (ed.), *Horace. Odes*, Paris [1992[1]].
Vlastos 1991: Gregory Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge.
Vogt 1975: Joseph Vogt, *La repubblica romana*, tr. it. Vittoria Omodeo e Carla Gronda, Rome/Bari 1975 [Freiburg 1939[1]].
Walbank 1965: Frank W. Walbank, *Political Morality and the Friends of Scipio*, in: «Journal of Roman Studies» 55, 1–16.
Walter 2006: Jochen Walter, *Pagane Texte und Wertvorstellungen bei Laktanz*, Göttingen.
Warmington 1938/1967: Eric H. Warmington (ed.), *Remains of Old Latin*, III, *Lucilius, The Twelve Tables* (revis. 1967), Cambridge (MA)/London.
Winterbottom 1994: Michael Winterbottom (ed.), *M. Tulli Ciceronis De officiis*, Oxford.
Wisse 2002: Jakob Wisse, *The Intellectual Background of Cicero's Rhetorical Works*, in: James M. May (ed.), *Brill's Companion to Cicero. Oratory and Rhetoric*, Leiden/Boston/Köln, 331–374.
Wistrand 1979: Magnus Wistrand, *Cicero Imperator. Studies in Cicero's Correspondence 51–47 B.C.*, Göteborg.
Wlosok 1960: Antonie Wlosok, *Laktanz und die philosophische Gnosis. Untersuchungen zu Geschichte und Terminologie der gnostischen Erlösungsvorstellung*, Heidelberg.

Wlosok 1989: Antonie Wlosok, *Zur lateinischen Apologetik der constantinischen Zeit (Arnobius, Lactantius, Firmicus Maternus)*, in: «Gymnasium» 96, 133–148.
Wlosok 2005: Antonie Wlosok, *Die christliche Apologetik griechischer und lateinischer Sprache bis zur konstantinischen Epoche. Fragen, Probleme, Kontroversen*, in: «Fondation Hardt pour l'étude de l'antiquité classique. Entretiens» 51, 1–28 (discussion: 29–37).
Woolf 2022: Raphael Woolf, *Ethical Theory and the Good Life*, in: Jed W. Atkins and Thomas Bénatouïl (eds.), *The Cambridge Companion to Cicero's Philosophy*, Cambridge, 166–183.
Zago 2012: Giovanni Zago, *Sapienza filosofica e cultura materiale. Posidonio e le altre fonti dell'Epistola 90 di Seneca*, Bologna.
Zanatta 2007: Marcello Zanatta (ed.), *Aristotele. Etica Nicomachea*, I–II, Milan [1986[1]].
Zecchini 2008: Giuseppe Zecchini, *Il significato dell'esperienza umana e politica di Cesare*, in: Giovanni Gentili (ed.), *Giulo Cesare. L'uomo, le imprese, il mito*, Milan, 16–23.
Zetzel 1972: James E.G. Zetzel, *Cicero and the Scipionic Circle*, in: «Harvard Studies in Classical Philology» 76, 173–179.
Zetzel 1995: James E.G. Zetzel (ed.), *Cicero. De re publica*, Cambridge.
Zetzel 2017: James E.G. Zetzel, *The Attack on Justice: Cicero, Lactantius, and Carneades*, in: «Rheinisches Museum» 160, 299–319.
Ziegler 1929: Konrat Ziegler (ed.), *M. Tullius Cicero. De re publica*, Stuttgart.
Zilling 2004: Henrike M. Zilling, *Tertullian: Untertan Gottes und des Kaisers*, Paderborn.
Zucchelli 1977: Bruno Zucchelli, *L'indipendenza di Lucilio*, Florence.

Index locorum

[Acro]
In Horatii Epistulas
1.19.19 46 n. 188
In Horatii Saturas
2.1.73 79 n. 398

Aeschylus
Agamemnon
941 146 n. 711
Persae
247 146 n. 711
Septem adversus Thebas
610 87 n. 439
Supplices
203 146 n. 711

Aeschines
In Ctes. 166 39 n. 146

Alcaeus (ed. Voigt)
360.3 49 n. 214

Anaxagoras (ed. Diels/Kranz)
59A 29–30 108 n. 545

Appianus
Hispanica
49 51 n. 223
88 49 n. 209
Mithridatica
91 92 n. 469

Apuleius
Apologia
10 101 n. 508
Metamorphoses
1.17.8 55 n. 241
9.18 49 n. 214

Archilochus (ed. West)
128 37 n. 137

Aristoteles
De mundo
5.397a 12 41 n. 163
Ethica Eudemia
2.1218b 39–41 109 n. 546
Ethica Nicomachea
1.1098a 7–18 109 n. 547
1.1098a 31–1099b 8 154 n. 748
1.1101a 13–16 109 n. 547
1.1102b 11–1103a 10 87 n. 439
2.1106a 26–1107a 8 115 n. 573
2.1106b 8–35 87 n. 439
2.1107a 28–33 146 n. 713
2.1108a 26 113 n. 561
4.1119b 22–1121a 7 180 n. 876
4.1120a–1122b 55 n. 239
4.1123a 34–1125a 16 143 n. 698
4.1124b 10 180 n. 876
6.1143b 18–1145a 11 87 n. 439
6.1144b 18–32 75 n. 370
7.1145b 21–28 75 n. 370
10.1177a 12–1178a 8 108 n. 545
10.1177b–1178a 25 n. 90
Metaphysica
5.1021b 20 129 n. 630
Politica
1.1252a 1–7e 186 n. 898
1.1253b 33–1254a 17 44 n. 177
1.1254b 39–55a 2 163 n. 801
1.1256b 23–26 163 n. 801
3.1280a 31–34 186 n. 898
3.1284a 10 110 n. 551
3.1287a 29 25 n. 90
7.1323a 14–1325b 32 110 n. 551, 114 n. 565
7.1324a 13–32 108 n. 545
7.1325a 16–1325b 32 109 n. 547
7.1325b 10–23 109
7.1328a 38 110 n. 551
Rhetorica
1.1358a 36–b 29 72 n. 349
1.1360b 5–1362a 14 154 n. 748
3.1404b 1 105 n. 526

Arnobius
2.67 18 n. 63
7.49.1 22

Open Access. © 2026 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783112238684-008

7.51.1–2 22

Athenaeus
Deipnosophistae
6.274b 85 n. 433

Augustinus
Confessiones
13.12 193
Contra Iulianum
4.12.61 27 n. 97
De civitate Dei
2.21 23 n. 80
2.21.30–35 31 n. 118
19.21.42–49 27 n. 98

Caesar
De bello civili
1.22.5 98 n. 496
3.20.3 78 n. 392
3.103–104 11 n. 45
De bello Gallico
7.77 22 n. 76

Cassius Dio
36.43 92 n. 469

Cato
De agri cultura
1.2 47 n. 199
14.3 60 n. 273
14.4 79 n. 395
45.1 187 n. 903
134.2 47 n. 195
139 47 n. 195
144.1 78 n. 392

Censorinus (vd. **Marcius**)

Cercidas (edd. Powell = Knox)
Fr. 16 = 4 176 n. 858

Cicero
Academici libri
1 117 n. 581
1.16 117
1.19 106 n. 535
1.22 117
1.33 117
1.35 117 e n. 579, 130 n. 637
1.37 14 n. 53, 53 n. 229
1.38 117
1.40–42 76 n. 376
1.41 119 n. 586
Brutus
28 115
65 115
81 51
91 115
122 114 n. 570
127 114 n. 570
128 50 n. 218
149 115
151 150 n. 729
164 114 n. 570
165 115
171 112 n. 561
172 112 n. 561
177 112 n. 561
185 115 e n. 572
232 105 n. 526, 115
233 115 n. 571
235 105 n. 526, 115
250 115
259 114 n. 570
272 115, 151 n. 732
279 115 e n. 572
331 115, 151 n. 732
De divinatione
2.6 114 n. 567
2.148 133 n. 651
De domo sua
16 93 n. 471
97–98 98 n. 493
97 98 e 496, 154, 155 n. 757
98 98 n. 494
De finibus bonorum et malorum
1–10 73 n. 359, 129 n. 628
1.6 157 n. 770
1.7 62 n. 289, 157 n. 771
1.8–9 52 n. 227
1.9–10 69 n. 332
1.9 157 n. 768
1.11 119

1.17 38 n. 145
1.21 40 n. 152
1.61 120 n. 589, 160 n. 784
2.6–14 119
2.19 109 n. 547
2.28–35 119
2.29 119 n. 588
2.44 119
2.45–47 120
2.45 120 n. 590, 160 n. 784, 170
2.46 54 n. 237
2.48–54 120
2.51–54 119
2.56 58 n. 256
2.65 119 n. 588
2.67–69 59 n. 265
2.69 93 n. 472, 120 n. 589
2.74–77 119
2.99 58 n. 256
2.113 119 n. 588
2.117–119 119
2.117 119 n. 588
3.5 157
3.10–25 105
3.10–11 120
3.14 120
3.15 76 n. 376, 157
3.16–25 120 n. 593
3.16–19 138
3.16 119 n. 586, 120, 184 n. 889
3.19–20 121 n. 593
3.20 53 n. 229, 137
3.21 120
3.23 184 n. 889
3.24 57 n. 255
3.28 120 n. 592
3.29 121 n. 597
3.31 13 n. 51
3.42 98 n. 495, 120, 154 n. 747
3.49 120 n. 589
3.50–59 105
3.50–58 121 n. 593
3.53 53 n. 229
3.57 61 n. 276
3.58–59 14 n. 55, 53 n. 229
3.58 137
3.62–73 138
3.62–69 170 n. 828
3.62–68 120 n. 593
3.62–63 138 n. 678, 188
3.62 188 n. 908
3.65 186 n. 898
3.69 53 n. 229, 63 n. 290
3.75 46 n. 189, 121, 151 n. 734
4.4 186 n. 898
4.22 121
4.23 122
4.46 58 n. 256
4.60 117 n. 579
4.65 97 n. 492
4.74 97 n. 492, 153 n. 745
4.79 136 n. 665
5.7 127 n. 620
5.19 58 n. 256
5.24–26 122 n. 600
5.35–38 123 n. 602
5.36 123
5.57 123
5.58 122
5.65–68 105
5.65 170 e n. 829
5.67 124 n. 606
5.71 123
5.76 124 n. 605
5.77 124
5.84 124
5.89 122
5.92 177 n. 864
5.94 124
5.95 124
De haruspicum responsis
57 184
De inventione
1.5 103 n. 525, 151 n. 732
1.43 160
1.94 89 n. 454
1.100–101 149 n. 725
2.156 72 n. 349
2.157 89, 155 n. 759
2.159–165 89, 155 n. 759
2.159 89, 156 n. 760
2.160 89, 90
2.163 89, 126 n. 615
2.164 89

2.166 100 n. 505
De legibus
1.18 16 n. 59, 166 n. 814
1.22–24 16 n. 59
1.23 164 n. 805, 183 n. 888
1.24–27 187 n. 900
1.24 78
1.28 182 n. 878
1.37 58 n. 256
1.42 166 n. 814
2.5 165 n. 810, 168 e n. 820
2.8–10 166 n. 814
2.8 169 n. 824
2.11 163 n. 803
2.21 18 n. 63
2.22–24 166 n. 814
2.23 164 n. 804
2.26 183 n. 888
3.4 164 n. 804
3.9 121 n. 596, 140 n. 686
De natura deorum
1.3–4 127
1.3 184
1.4 184
1.8 129 n. 628
1.36 16 n. 59, 166 n. 814
1.39 15 n. 56
1.110 108
1.116 184 e n. 890
2.4 133 n. 651
2.11 45
2.57 41 n. 161
2.64 188 n. 907
2.72 183
2.140–147 187 n. 900
2.140 32 n. 123
2.147–153 167 n. 817
De officiis
1.2 135 n. 663
1.4 136, 159
1.6–7 136
1.6 4 n. 11
1.7 135 n. 663
1.8 138 n. 675
1.9 58
1.11–17 160 n. 784
1.11–14 138, 138 n. 678, 188 n. 909
1.11 138 e n. 678, 139
1.12–14 138
1.12 142, 184 n. 889, 188 e n. 909
1.13 54 n. 237, 142 e n. 694, 160
1.14 136 n. 667, 139
1.15 139, 141, 144, 146, 151 n. 734, 160
1.16 139
1.17 140
1.18 139, 160 n. 785
1.20–21 139 e n. 681
1.20 140
1.23 125 n. 610
1.26 142 n. 695, 148 n. 722, 160
1.34–41 140, 160
1.34–36 160 n. 788
1.34 140
1.35 141, 164 n. 807
1.36–38 22
1.36 19, 140, 191 n. 922
1.37 141
1.38 19, 140 n. 686, 160 e nn. 788 & 789, 179
1.40 141
1.42–60 180 n. 876
1.42 181
1.43 149 n. 722
1.50–59 138, 138 n. 678
1.50 167 n. 817, 170
1.51 37
1.52–54 191 n. 922
1.53–59 169
1.53–57 169 n. 825
1.53 169 e n. 825
1.54 169 n. 825, 187
1.55 188 n. 904
1.57–58 63, 64, 168, 169 n. 825
1.58 66
1.59 169 n. 825
1.61–92 160
1.61 101 n. 508, 141 n. 688
1.62 127 n. 621, 143 n. 696, 160
1.63–65 143
1.64 142 nn. 694 & 695
1.65 142 n. 695
1.66–69 142 n. 694
1.66 161
1.67 161
1.69 142 n. 694

1.74 96 n. 484, 143
1.75–76 143
1.77–78 96 n. 484
1.77 144
1.78 144, 152 n. 736
1.79 144, 161
1.80–81 161
1.80 144 e n. 705, 145
1.81 144 e n. 705
1.90 82 n. 415
1.93–94 161
1.93 144, 145
1.101 144 e n. 706
1.102 145
1.104 112 n. 561
1.105 139
1.107–121 35
1.107–114 146
1.107 147
1.112 135, 147 n. 716, 151 n. 734
1.115–121 146
1.116–117 135 n. 663
1.125 147 n. 716
1.132 145
1.153 90
1.157 186 n. 898
1.160 184
2.2 114 n. 567
2.15 167 n. 817
2.18 53, 144 e n. 707, 145
2.23 149 n. 722
2.26–27 164
2.26 140 n. 686
2.27–29 149 n. 722
2.27 165 n. 809
2.44–45 135 n. 663
2.52–57 141 n. 688
2.52 180
2.53–54 181
2.54 181
2.60 4 n. 11
2.63 181 n. 877
2.64 32 n. 119
2.84 149 n. 722
2.85 140 n. 686
3.7 4 n. 11, 58, 68, 135 n. 658
3.11 7, 55 n. 239
3.13 7 n. 24, 137
3.14–15 137
3.16 14, 179, 191 n. 921
3.19–28 12
3.19 147
3.20 12
3.21–23 164
3.21 12 n. 46, 167 n. 817
3.22 12
3.23–24 13, 167 n. 818
3.23 13 n. 50, 28 n. 101, 167
3.24 13 e n. 51, 170
3.27–28 12, 14, 14 n. 53, 191 n. 921
3.28 13, 167, 170, 178
3.30–31 148 e n. 719, 167 n. 817
3.31–32 111 n. 555
3.31 168
3.33 135 n. 663
3.34 147
3.42 128 n. 622
3.43 148 n. 719
3.46 148 n. 718
3.51 56 n. 245
3.69 14, 28 n. 101, 179, 191 n. 921
3.83 149 n. 722
3.86 141
3.87 141
3.89–90 148 n. 720
3.89 56 n. 250
3.90 48 n. 204, 63 n. 292
3.115 52 n. 225
3.116 93 n. 472
3.117 99 n. 35
3.118 62 n. 3
3.119 101 n. 511
De optimo genere oratorum
23 115
De oratore
1.1 114 n. 567
1.17 112 n. 561
1.48 105 n. 526
1.56.5 105 n. 530
1.68 106 n. 535
1.72 52 n. 227
1.83–84 106 n. 533
1.146 103 n. 524
1.204.5 106 n. 531

1.211 113 n. 564
1.216 113 n. 564
2.1.5–2.9 103 n. 523
2.5 113 n. 562
2.25 52 n. 227, 62 n. 289
2.33 116 n. 575
2.35.5 92, 106 n. 531
2.61 105 n. 530
2.64 197 n. 954
2.67 105, 151 n. 734, 156
2.120 47 n. 196, 105 n. 526
2.154–155 156 n. 766
2.225.12 105 n. 526
2.231 112 n. 561
2.241 105 n. 526
2.326 105 n. 526
2.343–349.4 105 n. 530
2.343 143 n. 698
3.3 113 n. 564
3.55 103, 106 e n. 534
3.56–90 156
3.59–61 106
3.63 107
3.65.4 106 n. 533
3.72 106, 106 n. 535
3.81.5 15 n. 56
3.95 129 n. 237
3.107 24 n. 87
3.107.7 105 n. 530
3.112.2 106 n. 531
3.114.7 106 n. 531
3.131 113 n. 564
3.135 106 n. 535, 156 n. 764
3.136 106
3.136.10 105 n. 530
3.138 107
3.139 106 e n. 531
3.170 105 n. 526
De re publica
1.1–2 109, 123 n. 601, 156
1.1 107, 108, 109, 166
1.*fr.*1a 64
1.2–3 110
1.2 108, 109, 125 e n. 610, 156, 157 n. 767, 163, 170
1.3 18 n. 62, 125 n. 610, 156
1.5–6 109 n. 549
1.12 110 e n. 551, 151 n. 734
1.19 167 n. 816
1.25 107 n. 538
1.33 110
1.34 113 n. 564
1.39 109 n. 548, 186
1.52 110
1.63 121 n. 596
2.24 108 n. 544
2.31 140 n. 686
2.51 113 n. 562, 157 n. 770
2.69–70 31 n. 118
3.5 156 n. 764
3.7–8 24
3.8–11 163
Test. ad 3.8 26
3.11 25 n. 89
3.12 26
Test. ad 3.12 26
Test. ad 3.15 26
3.17–18 25, 163
Test. ad 3.18 17 n. 61
3.21–22 163
3.21 27
3.22 27
3.24–28 163
3.24–26 19, 27
3.25–26 140, 179, 191 n. 922
3.25 140
3.26 140 n. 686
3.27 15, 28, 163, 164 n. 804, 178, 191 n. 921
5.7 141 e n. 691, 191 n. 924
5.9 126 n. 615
6.16 184 n. 890
6.24 142 n. 694
Epistulae ad Atticum
1.1.1 78 n. 392
1.14.3 96 n. 486
1.14.4 98 n. 493
1.16.6 98 n. 493
1.19.6 62 n. 6
2.16 108 n. 545
3.10.2 98 nn. 493 & 494
3.12.1 98 n. 494
3.15.2 98 nn. 493 & 494
3.19.3 98 nn. 493 & 494
3.20.1 98 nn. 493, 494 & 496

4.11.1 79 n. 395
5.14.1 55 n. 241
5.20.6 111
8.2.2 168 n. 821
8.2.4 57 n. 253
8.3.2 114 n. 567
8.11.1 113
8.11.2 114
12.4.2 97 n. 490
12.6a.1 47 n. 195
12.52.3 157 n. 768
13.12–19 116 n. 577
13.19.4 119 n. 587
13.30.3 51 n. 223
14.12.2 116 n. 575
15.2.4 126 n. 614
15.13.4–7 5 n. 11
16.11.4 5 n. 11, 58 n. 262, 135 nn. 658 & 663, 137 n. 671
16.14.3 5 n. 11, 137 n. 671
Epistulae ad familiares
1.5a.4 105
1.7.2 102
1.7.8 102, 103
2.3.1 102 n. 513
2.3.2 102 n. 513
2.5.2 102 n. 513
3.7.5 111, 112 e n. 561, 154 n. 753
4.3.4 114 n. 567
4.9.2 114 n. 567
5.12.2 49 n. 209
5.13.1 130 n. 636
5.13.4 96 n. 486
5.19.1 57 n. 253
7.6.1 112 n. 561
7.17.1 112 n. 561
7.28.3 114 n. 567
9.8 116 n. 577
9.8.1 117 n. 581
9.15.2 52 n. 227
9.17.1 121 n. 594
10.12.5 161 n. 791
11.5.1 135 n. 661
12.14.7 168 n. 821
12.16.3 62 n. 287
14.1.1 127 n. 615
14.3 102 n. 514
15.4.1 108 n. 542
16.23.2 129 n. 626, 135 n. 661
Epistulae ad Quintum fratrem
1.1.18 101 n. 511
1.1.23 76 n. 375
1.2.15 98 n. 493
1.3.5 98 n. 494
In Catilinam
1.32 95 n. 483
2.3 95 n. 480
2.6 95 n. 480
2.9–11 95, 153 n. 744
2.25 88 n. 447, 95 e n. 483, 151 n. 734, 153 n. 744
2.28 95 n. 480
3.14 96 n. 484
3.23 95 n. 480
3.26 95 n. 482, 96 e n. 485, 153 n. 744
3.29 96, 153 nn. 743 & 744
4.5 96 n. 484
4.20 96 n. 484
4.21–22 153 n. 744
4.21 96, 151 n. 732
4.22 96 n. 486
In Verrem
1.1.2 90
2.2.23 90 n. 461
2.2.83 90 n. 461
2.2.102 90 n. 461, 2.2.102
2.2.156 90 n. 461
2.3.2 103 n. 520
2.3.7 92 n. 467
2.3.8 91
2.3.56 90 n. 461
2.3.60 90 n. 461, 109
2.3.93 90 n. 461
2.3.171 60 n. 273
2.3.204 90 n. 461
2.4.81 91, 92 n. 467, 109, 151 n. 732, 156
2.5.20 90 n. 461
2.5.128 90 n. 461
2.5.180 108 n. 542
Laelius de amicitia
8 82 n. 415
20 169 n. 826
64 35 n. 132
82 58 n. 256

Lucullus
7 118 n. 585
11–62 117 n. 581
15 118 n. 585
17 76 n. 376
21 118 n. 585
23 117
24–25 76 n. 376
26 118
30–31 76 n. 381
31–62 118 n. 585
31 118
37–39 119
38 119 n. 586
48 15 n. 56
51 15 n. 56
54–58 77 n. 381
54–56 77 n. 381
64–146 117 n. 581
66–67 77 n. 381
98–102 76 n. 376
99 118 n. 585
102 40 n. 153, 75 e n. 373
129 77 n. 386
130 117
131 101 n. 511
134 117
137 51 n. 223, 52 n. 224
145 117, 118
Orator
16 106 n. 535, 115
33 115
35 115
67 115
81 115
83 115
118 115
135 115 e n. 574
136 115
139 115, 116
191 198 n. 956
212–236 198 n. 956
Paradoxa Stoicorum
3 141 n. 690
16 93 n. 472
33–41 130 n. 636
46 60 n. 272
Partitiones oratoriae
77 141
Philippicae
1.33 161 n. 791
2.1 97 n. 486
2.27 148 n. 719
2.92 148 n. 719
2.105 98 n. 496
2.108 148 n. 719
2.117 160 n. 785
2.212 148 n. 719
3.17 98 n. 496
3.25 99 n. 498
3.34 149
4.13 149, 192 n. 925
4.14–15 149
5.4 150
5.40–41 150 n. 728
5.49 150
7.5 150 n. 727
8.13 150
9.9 150 n. 729
10 150
10.9–11 151 n. 732
10.9 150
10.11 150
11.28 148 n. 719
13.6 150
13.30 150, 151 n. 732
13.44 151, 151 n. 732
14.4 151
14.34 151
Pro Archia
24 93 n. 471
Pro Balbo
6 102, 151 n. 732
9–16 102, 151 n. 732
13 97 n. 490, 102
40 101 n. 508
Pro Caelio
39–42 105, 153 n. 746, 155
39 88 n. 447
41 98 n. 496, 155 n. 757
42 101 nn. 507 & 511, 105 n. 107
Pro Cluentio
11 94
51–53 94 n. 477

51 93
107 94 n. 477
150 98 n. 496
152 94 n. 477
197 97 n. 490
Pro Fonteio
16 89 n. 452
24 89 n. 452
39 89 n. 452
42 89 n. 452
Pro lege Manilia
20 93 n. 471
29 91 n. 465, 92, 151 n. 732 & 734
33 94
36 93, 94, 151 n. 734
47 93 n. 471
64–68 94 n. 474
64 93, 151 n. 734
67 93
Pro Milone
1 110
66 110
69 110
77 110
79 15 n. 56
93–95 151 n. 732
Pro Murena
22 97 n. 487
23 88 n. 447, 97 n. 489
24 103 n. 521
30 103 e n. 521
60 88 n. 447, 97, 141 n. 690, 151 n. 732
61 46 n. 189, 98
66 98
Pro Plancio
9 102 n. 519
12 127 n. 618
30 102 n. 519
78 102 n. 519
80 102 n. 519
Pro S. Roscio Amerino
74 15 n. 56
Pro Sestio
47 95 n. 480
60 88 n. 447, 99, 141 n. 690, 151 n. 732 & 734, 154
61 99
62 99
67 99 n. 501, 151 n. 732
86 88 n. 447, 99 n. 501
93 127 n. 618
96–101 100 n. 504
103 91 n. 465, 100 n. 505
136–139 100 n. 504
136 100, 154
139 100, 142 n. 694
143 100, 101 n. 508, 155 n. 754
Pro Sulla
85 95 n. 480
Tusculanae disputationes
1.1 124
1.2 59 n. 265, 124 e n. 610, 151 n. 734
1.3 125
1.10–11 44 n. 176
1.13 82 n. 412
1.17 124 n. 605
1.22 127 n. 620
1.42 127 n. 620
1.56 131
1.79–80 127 n. 620
1.109 125 n. 612
1.110 101 n. 508
2.4–5 125
2.5 124 n. 605, 157 n. 769
2.9 124 n. 605
2.11 126
2.26 157 n. 771
2.31 126
2.32–33 126
2.32 142 n. 694
2.35 129 n. 628
2.41 126
2.43 4 n. 6, 126, 128 e n. 622, 158, 191 n. 924
2.46 130 n. 636
2.62 76 n. 375
2.65 126 n. 614
3.11–18 128
3.15 128
3.16 128
3.17 88 n. 447, 115
3.21 186 n. 897, 167
3.23 186 n. 897, 167
3.31 177 n. 864
3.41 157 n. 770

3.82–83 129 n. 626
4.5 24 n. 84
4.11–19 186 n. 897
4.14 127 n. 616
4.34 53 n. 229, 129
4.36 129
4.51 129, 159
4.53 129, 129 n. 632, 152 n. 735, 192
5.1 130, 158 n. 775
5.5 114 n. 567, 132 n. 643
5.10 106 n. 535
5.13–14 93 n. 472
5.16 130
5.23 123 n. 604
5.27 121 n. 597
5.34 127 n. 620, 130 e n. 634
5.35 130
5.36 132 n. 643
5.38–39 131
5.53 130
5.68–72 132, 133 n. 647
5.70 132
5.71 133, 134 n. 652
5.72 134, 153 n. 746
5.80 93 e n. 472
5.85 101 n. 511
5.111–117 134 n. 656
5.119–120 134 n. 656

Q. Claudius Quadrigarius (ed. Peter)
Fr. 57 168 n. 821

Cleanthes (ed. Thom)
2 16 n. 59
12–13 16 n. 59

Clemens Alexandrinus
Paedagogus
2.12 130 n. 637
Stromateis
2.21 147 n. 714
5.14 147 nn. 714 & 717

Codex Theodosianus
11.27.1–2 185 n. 892

Cornelius Nepos
De uiris illustribus
Att. 1.1 98 n. 496
Att. 4.1 137 n. 671
Att. 16 89 n. 453
Cat. 1.2–4 108 n. 543
Cim. 4.14 32 n. 119

Cyprianus
Ad Demetrianum
12.4.13 193 n. 934

Demosthenes
De corona
97 149 n. 723

Digesta
48.6.11 39 n. 148
48.9.5 186 n. 896

Dio (vd. **Cassius**)

Dio Chrysostomus
Orationes
69.4 132 n. 646

Diodorus Siculus
XXXIV–XXXV 141 n. 687

Diogenes Laertius
2.10 108 n. 545
2.85 38 n. 144
2.102–108 77 n. 382
2.107 45 n. 182
3.80 123 n. 603
3.84 44 n. 177
4.63 24 n. 87
4.65 174 n. 846
4.67 35 n. 130
6.4 128 n. 622
6.38 43 n. 171
7.59 105 n. 526
7.85–89 120 n. 593
7.85 24 n. 87, 138 n. 678
7.87 7 n. 24, 13 n. 51, 16 n. 59

7.88 16 n. 59, 132 n. 646
7.89 53 n. 229, 127 n. 616
7.92 8 n. 29
7.94 123 n. 603
7.100 58 n. 263
7.105 53 n. 229, 56 n. 242, 57 n. 249, 131 n. 640
7.106 53 n. 229
7.107 61 n. 276
7.108 138 n. 675
7.113 61 n. 280
7.116 127 n. 616
7.121 46 n. 189
7.127 130 n. 637
7.134 16 n. 59
7.138 41
7.177–178 129 n. 631
9.15 129 n. 631
9.51–55 24 n. 87

Dionysius Halicarnassensis
2.72 18 n. 63

Donatus
Commentum Terenti
Ad. 176 49 n. 212
Eun. 608 128 n. 624
Eun. 816 128 n. 624

Empedocles (ed. Diels/Kranz)
Fr. 37 39 n. 148
Fr. 122 45 n. 182

Ennius
Annales (ed. Vahlen²)
115 41
409 133 n. 651
Saturae (Idem)
3–4 41 n. 162
Tragoediae Incertae (ed. Jocelyn)
351 35 n. 132

Epictetus
1.6 120 n. 593

Epicurus (ed. Usener)
35–83, p. 3 42 n. 164
46, p. 9 40 n. 152
247, p. 179 40 n. 152
473, p. 302 43 n. 170

Euclides Socraticus (ed. Giannantoni)
Fr. 11 (vd. Stob. 3.6.63) 77 n. 383

Euripides
Fragmenta (ed. Nauck²)
411 168 n. 821
Fragmenta (ed. Kannicht)
360a 64 n. 297
692 61 n. 281
853 64 n. 297
Alcestis
1121 146 n. 711
Bacchae
917 146 n. 711
Hecuba
1226–1227 35 n. 132
Hippolytus
379–383 75 n. 370
Medea
1078–1080 75 n. 370

Eusebius
Historia Ecclesiastica
8.6.3 193 n. 934
8.13.15 10 n. 41
8.14.1 10 n. 42
8.16.3–5 11 n. 44
9.9.1 10 n. 41
17.1 11 n. 44

Eutropius
10.2–4 10 n. 42

Gaius
Institutiones
1.1–2 28 n. 100
3.122 37 n. 141

Gellius
Noctes Atticae
2.2.13 168 n. 821
2.13.3 49 n. 209
4.9.8 183 n. 885
6.14.8–11 23 n. 83

6.14.8 23 n. 83
6.14.9 52 n. 225
7.5.7 78 n. 393
Praef. 11 77 n. 380
11.2 67 n. 319
12.5 101 n. 510
12.5.10 145 n. 710
13.11 38 n. 142
13.28 115 n. 184
13.28.1 5 n. 11, 128 n. 622
14.4 *tit*. 15 n. 56
18.1.4 132 n. 645
18.5.9 47 n. 192
18.8 74 n. 362

Gregorius Nazianzenus
De virtute
595–600 176 n. 858
Epistulae
32 98 n. 495

Heraclitus (ed. Diels/Kranz)
Fr. 114 16 n. 59

Hesiodus
Theogonia
92 146 n. 711

Hieronymus
Chronica
143e 34 n. 130
148e 34 n. 130
De viris illustribus
80 196 n. 951
Epistulae
7.5 177 n. 864
22.30 196 n. 949
58.10 196

Homerus
Ilias
12.104 146 n. 711
5.781 83 n. 417
Odyssea
8.172 146 n. 711
21.121 40 n. 158

Horatius
Ars poetica
13 44 n. 175
29–30 44 n. 175
299 54 n. 235
310 37 e n. 139
Carmina
3.2.17–24 192 n. 925
3.18.3–4 82 n. 411
Epistulae
1.1.28–40 35 n. 132
1.1.41 8 n. 30, 197 n. 954
1.1.106–108 46 n. 188, 68
Epodi
9.25–26 82 n. 414
Saturae
1.1.61 40
1.1.62 49 n. 214
1.1.92 60 n. 272, 78 n. 391
1.3.124 39 n. 146
1.4.5 62 n. 287
1.4.25–38 35 n. 132
1.4.48–62 73 n. 360
1.10.48 82
2.1.11 83 n. 416
2.1.16–17 48
2.1.34 34 n. 130
2.1.69–74 48, 82
2.1.69 81
2.1.70 66 n. 305, 81, 82
2.1.72 48, 82
2.2.102–105 55 n. 239
2.3.77–102 35 n. 132

Iamblichus
De communi mathematica scientia (edd. Festa = Ross)
Fr. 26, p. 79 = 5 148 n. 721

Inscriptiones
CIL
I^2 324 94 n. 475
I^2 624 51 n. 221
XIV 2090 4 n. 9, 48 n. 204
IG
II^2 1938 80 n. 399

ILLRP
309 (= *CIL* I² 6–7) 83 n. 418 & 420
316 (= *CIL* I² 15) 82 n. 412

Isidorus
Etymologiae
18.1.2–3 140 n. 686
18.1.3 140

Isocrates
In Dem. 3 65 n. 300
Antid. 2.255 92 n. 468

Iuvenalis
3.143–144 49
7.184–198 68
8.20 112 n. 559
8.237–238 101 n. 121
9.89 63 n. 290
Scholia
3.143–144 49 n. 209

Laberius
Comicorum Fragmenta (edd. Ribbeck³ = Panayotakis)
Fr. 101 = 90.4 36 n. 23

Lactantius
De ira
13.13 8 n. 33
14.3 183 n. 883
14.4 182 n. 880
De mortibus persecutorum
3.4 22 n. 76
9.1 11 n. 44
16.4 10 n. 43
16.5 198 n. 958
20.3 10 n. 41
20–21 10 n. 41
21.7–11 193 n. 934
29.2 10 n. 41
33.11 11 n. 44
46–50 10 n. 41
52.2 186 n. 896
De opificio Dei
1.7 198 n. 958
4.20 13 n. 49
8.3 32 n. 123
12 126 n. 615
Divinae institutiones
1.1.5 14 n. 55
1.1.7 190 n. 920
1.1.19 14 n. 55
1.1.21 190 n. 920
1.5.26 193 n. 931
1.5.27 171 n. 833
1.5.28 193 n. 931
1.11.13 174
1.18.8 17 n. 60
1.20.21 194
1.22.9 173
1.22.13 3 n. 3, 173
2.8.6 198 n. 958
2.10.3 186 n. 899
2.10.13 186 n. 899
2.12.1–3 186 n. 899
2.12.17 198 n. 958
2.14.5 30 n. 110
3.8.20–23 7 n. 24
3.8.24–42 7 n. 26
3.8.36 194
3.9.17 185 n. 893
3.9.19 185
3.11.9 7 n. 26
3.12.8 192
3.12.14 7 n. 26
3.13.10 196
3.22.5 182 n. 882
3.25.4 8 n. 33
3.29.15 29 n. 110
4.3.11–12 173
4.3.12 3 n. 3, 172, 176
4.24.19 185 n. 893
4.25.2 189 n. 913
4.27.4 15 n. 56
4.28.3 183
4.28.12 183
4.30.2 29 n. 110
5.1.10 196
5.1.15 190
5.1.17 190
5.1.22 190
5.1.23 191
5.1.24–26 191

5.2.2–11 195 n. 942
5.2.12–17 10 n. 43
5.6.12 188 n. 907
5.7.8 194
5.8.2 15 n. 56
5.8.6 185
5.8.8 185
5.9.4–15 193 n. 934
5.9.18 173
5.9.20 3 n. 3, 174, 175
5.11.5 11 n. 44
5.11.6–17 193 n. 934
5.12.7 27 n. 94
5.12.11 27 n. 94
5.13.11–14 193 n. 934
5.14–17 18
5.14–16 178 n. 869
5.14.2 27
5.14.3–5 24
5.14.3 3 n. 3, 174
5.14.6 24
5.14.7 182 n. 881
5.14.8–9 185
5.14.11 185
5.14.20 185 n. 892
5.15.8 27
5.16.2–4 24
5.16.2 29 n. 106
5.16.3–4 26 e n. 93
5.16.3 26
5.16.4 26
5.16.5–7 26
5.16.5–12 26 n. 93
5.16.9–11 26
5.16.12 26
5.16.13 17 n. 61, 28
5.17.6 15 n. 56
5.18.4–8 28
5.19.11 193 n. 935
6.1.2 19
6.2.17 23 n. 81
6.4.2 198 n. 958
6.4.14 29
6.4.17–19 29 n. 110
6.4.17 29
6.4.19 29
6.4.20–24 8 n. 32
6.4.23 29
6.4.24 191
6.5–9 30
6.5.1–9.24 29, 171, 197
6.5.1–6 23
6.5.1–4 3, 197 n. 954
6.5.1–2 70, 80
6.5.1 191
6.5.4 9, 80
6.5.5–12 197 n. 954
6.5.5–6.28 4, 173, 176
6.5.5 6
6.5.6 7, 193
6.5.7 198 n. 959
6.5.9–12 8
6.5.9–10 193
6.5.12 8 n. 30
6.5.13–19 197 n. 954
6.5.13 194
6.5.17 8
6.5.19 8, 191
6.6.1–11 197 n. 954
6.6.2 9
6.6.3–5 29 n. 110
6.6.3 9 n. 37
6.6.6–8 9
6.6.6–7 22
6.6.10–1 9
6.6.11 197 n. 955
6.6.12–18 197 n. 954
6.6.12 10, 11
6.6.13–17 10
6.6.17 11 e n. 45, 197 n. 955
6.6.18 11
6.6.20–21 13, 167 n. 818
6.6.20 10, 11, 197 n. 955
6.6.21–22 12
6.6.21 13, 14, 29, 178, 191 n. 921
6.6.22 17
6.6.25 14, 191 n. 921
6.6.26–28 14, 179, 191 n. 921
6.7.1–3 31
6.7.1 14, 15, 32 n. 120
6.7.3–4 197 n. 954
6.7.4–8 14
6.7.4 15, 32 n. 120
6.7.5–8 197 n. 954

6.7.5 29 n. 110
6.7.9–8.12 197 n. 954
6.7.9 14, 15, 32 n. 120
6.8.1–5 31
6.8.5 15
6.8.6–9 14, 15, 17, 22, 28, 31, 178, 191 n. 921
6.8.6 29 n. 106
6.8.10–11 16
6.8.11–12 17
6.8.11 179
6.8.14–17 22
6.9.1–7 22
6.9.1 179, 183 n. 883
6.9.2–7 178
6.9.2–6 140 n. 683
6.9.2 17
6.9.3–6 18
6.9.3 179, 197 n. 955
6.9.4–7 17, 31, 179, 191 n. 922
6.9.4 31, 179
6.9.7 31, 179
6.9.8–9 31
6.9.8 32 n. 119
6.9.11 32
6.9.13 32
6.9.14 32 e n. 122, 188
6.9.19 32 e n. 124, 194
6.9.20 33 e n. 124
6.9.22 33
6.9.23 33, 191
6.9.24 33, 183
6.10.1 33
6.10.3–14.1 33 n. 125
6.10.3 185
6.10.4–5 187
6.10.10 186
6.10.11 186 n. 897
6.10.19–20 186
6.11 10
6.11.9–15 180
6.11.9–10 191 n. 922
6.11.9 180
6.11.10 181
6.11.16 182 n. 882
6.12.24–31 10
6.14.2–19.11 33 n. 125
6.15.9 8 n. 32
6.16.8 198 n. 959
6.17.6–8 193
6.17.9 193
6.17.13 8 n. 32
6.17.22 8 n. 32
6.17.24–26 193
6.18.4 174
6.18.6 3 n. 3, 174, 175
6.20.1–23.40 33 n. 125
6.20.23 185 n. 892
6.23.4 198 n. 958
6.24.1–25 33 n. 125
6.24.9 186 n. 896
6.24.26–25.16 33 n. 125
6.25.9 181
6.25.16 23 n. 81
7.4.2 187 n. 900
7.4.13 8 n. 33
7.5.13–20 186 n. 899
7.15.19 171 n. 833
7.18.2 171 n. 833
7.24.5 30 n. 110
7.24.11 195 n. 944
7.26.1 30 n. 110
Epitome
17.3 3 n. 3, 173
29.2 182 n. 880
50.8 3 n. 3, 25 n. 90, 174
54.5 188 n. 907
70 182 n. 881

Leges XII Tabularum
1.1 46 n. 186
1.2–3 46 n. 186

Livius
1.4.1 164 n. 804
1.13.7 98 n. 496
1.20 44 n. 175
1.32.5–14 18 n. 63
3.2.3–4 18 n. 63
4.54.7 98 n. 496
6.4.2 55 n. 241
7.36.5 47 n. 195
9.9.3 18 n. 63
9.17 192 n. 925
21.60.27 168 n. 822

22.13.11 22 n. 76
24.44.10 168 n. 821
25.39.12 52 n. 225, 157 n. 771
35.14.5 52 n. 225
38.11.2 164 n. 804
38.42.7 18 n. 63
38.56.4 82 n. 412
39.40.6 108 n. 543
45.14.1 54 n. 235
45.28.11 51 n. 223
Periocha
48.16 51 n. 223
64.3 50 n. 218

Lucanus
8.560–690 11 n. 45
8.712–793 11 n. 45
Commenta Bernensia
2.380 147 n. 714

Lucilius
Saturarum Fragmenta (ed. Marx)
1 35 n. 131, 41, 42 n. 165
4 41 n. 162
9 41, 42 e n. 164
18 41 n. 162
19–22 3 n. 3, 172, 173 n. 843, 176
31 3 n. 3, 35 n. 131, 43, 174 n. 846
84–93 68
84–95 52 n. 227, 69 n. 332
105–106 86 n. 434
160–172 85 n. 433
181–188 74 n. 362
203–205 35 n. 131, 43, 86 n. 434
225 47
237 4 n. 9
394–395 79 n. 398
438–447 85 n. 433
478–479 69
480–484 173 n. 841
480–483 35 n. 131, 43
482 44 n. 175
484–489 3 n. 3, 35 n. 131, 43, 173 e n. 842, 174
486–487 173 n. 841
487 43 n. 172
495 35 n. 131, 44
515–516 35 n. 131, 44, 101 n. 512
518 35 n. 131
532–533 47
550–553 35 n. 131, 45
552–553 86 n. 434
559–560 86 n. 434
592–596 62 nn. 283 & 289
605 79 n. 398
611 35 e nn. 131 & 132, 62 n. 283
613–616 79 n. 398
617 62 n. 283
618–619 35 e nn. 131 & 132
620–621 79 n. 398
622 79 n. 398
624 35 n. 131
626 35 n. 131
627 79 n. 398
630 62 n. 283, 86 n. 434
633–634 79 n. 398
635–643 36 nn. 134 & 135
635–640 35 n. 131
635–636 35
635 36 e n. 135
637 35
638–639 36 e n. 135
640 36
642 35 n. 131, 36
643 35 n. 131, 36
649 79 n. 398
664 62 n. 283
665 86 n. 434
671–672 84
678–679 85 n. 431
686 85 n. 431
698 37 n. 137
699–701 35 n. 131, 36
699 37
701–702 337 n. 137
707 86 n. 434
709–710 35 n. 131, 37, 48 n. 207, 68, 76
710 28
715 35 n. 131, 37, 47
716–717 62 n. 283, 86 n. 434
722 62 n. 283
738 35 n. 131, 37
742 35 n. 131, 38 n. 144
747–748 35 n. 131, 38
747 39 n. 146, 101 n. 512

751–756 35 n. 131, 38 e n. 143
753 35 n. 131, 40
754 38 n. 144
757 75 n. 366
758 35 n. 131, 38 e nn. 143 & 145
784–790 35 n. 131, 39 e n. 148, 46 n. 185
806–807 35 n. 131, 40 e n. 155
830–834 35 n. 131, 40 e n. 157, 76
878 78 n. 390
879 75 n. 366
906–907 62 n. 283
908 35 n. 131, 41
918–919 86 n. 434
953 3 n. 3, 61 n. 283, 174 n. 847
958 75 n. 366
963–964 79 n. 398
1033 75 n. 366
1040 54 n. 235
1041–1044 47 n. 192
1055 86 n. 434
1082–1085 71
1084–1085 48
1085 48 n. 204
1105 49, 60, 71 e n. 343
1117 35 n. 131, 46
1119–1120 49, 60, 71 e n. 343, 86 n. 434
1138–1142 79 n. 398
1139 41 n. 162
1142 44 n. 175
1189 35 n. 131
1225–1226 46, 68
1225 35 n. 131
1228–1234 3 n. 3, 15 n. 56, 174 n. 844, 174
1229–1231 61
1235–1240 43 n. 171, 85 n. 433
1251 75 n. 366
1268 61 n. 283
1275 47 n. 192
1280 79 n. 398
1284–1286 35 n. 131, 46
1288 43 n. 171
1299 177 n. 864
1315 85 n. 433
1323 41 n. 162
1326–1338 3–4, 35, 50 e n. 218, 52, 67, 70, 80, 81, 84, 86, 172, 175 n. 851, 176
1326–1333 61, 74
1326–1330 74
1326–1328 52
1326 6 n. 14, 60, 74 e n. 363
1327 54
1328–1329 86
1328 9, 57, 74 e n. 363, 77
1329–1331 54 e n. 256
1329–1330 57, 58, 68, 73, 74 n. 364
1329 6, 9, 58, 72 n. 349, 74 e n. 363, 77
1331–1336 53 n. 231
1331–1333 60, 74 e n. 363
1331 9, 74 e n. 363, 77, 78
1332 6 n. 14, 9, 10 n. 39
1333 61 n. 276, 74 e n. 363, 78
1334–1338 74 e n. 363
1334–1336 10, 35, 61, 72, 74 e n. 363
1334–1335 74 n. 364, 92
1336 62, 78 e n. 394
1337–1338 63, 66, 67, 74 e n. 363, 79
1337 11, 17, 63 n. 290, 64 n. 294, 74 n. 364, 78, 191
1368 85 n. 433

Lucretius
1.11 41 n. 163
1.102–111 44 n. 176
1.139 157 n. 768
1.330 42 n. 164
1.832 157 n. 768
2.14 42 n. 164
2.55–58 44 n. 176
3.136–207 36 n. 135
3.260 157 n. 768
4.35 40 n. 152
4.50 40 n. 152
5.28 83 n. 417

Macrobius
Saturnalia
1.5.15 23 n. 83
3.3.8 183 n. 885

L. Marcius Censorinus
De die natali
3.3 45, 77 n. 383

Menander
Fr. 826 Jäkel 49 n. 215

Minucius Felix
Octavius
19.10 16 n. 59
25 21 n. 72
25.1–2 21
25.4 21

Nepos (vd. **Cornelius**)

Nonius Marcellus (edd. Gatti *et al.* = Lindsay)
I 270.1, p. 97 = 78, 17 173 n. 841
II 1, p. 189 = 155, 12 27 n. 98
III 42, p. 352 = 201, 29 141 n. 690
V 16.7, p. 14 = 688, 18 64 n. 298
IX 7.1, p. 135 = 800, 5 140 n. 686
XIII 2.4, p. 198 = 855, 3 173 n. 841

Origenes
Contra Celsum
6.48 132 n. 646

Ovidius
Amores
3.4.30 54 n. 235
Tristia
5.14.31 54 n. 235

Panaetius (edd. Alesse = van Straaten)
Test. 1–20 = 1–32 80 n. 399
Fr. 3 = 28 80 n. 399
53 = 96 147 n. 714
60 = 89 144 n. 707
84 = 111 145 n. 710
87 = 116 128 n. 622
92 = 34 58 n. 262
93 = 99 58 n. 261
94 = 35 58 n. 261
119 = 82 127 n. 620
120 = 83 127 n. 620
121 = 88 144 n. 706
122 = 87 144 n. 706

Paulus ex Festo (edd. Mueller = Lindsay)
125, 13 = 90, 13 47 n. 195

Persius
Saturae
1.1 42 n. 164
1.2 42 n. 164
3.69 60 n. 272
Scholia
5.40 15 n. 56

Petronius
5 37 n. 139
77 49 n. 214

Pindarus
Isthmica
2.15 49 n. 214
5.16 146 n. 711
Nemea
3.74–75 87 n. 439

Plato
Alcibiades
121e 79 n. 1
122c 5 112 n. 560
Apologia
21a–d 7 117 n. 578
21a 62 n. 1
25e–26a 75 n. 370
Charmides
154b 40 n. 158
Crito
51a 64 n. 297
Epistulae
7.336b 87 n. 439
Euthyphro
12e 5–6 87 n. 439
Gorgias
461c 113 n. 561
470d–471a 3 130 n. 635
484c–486d 108 n. 545
490a 6–8 148 n. 721
507b–c 87 n. 439
Laches
197b 1–2 143
199d 87 n. 439
Leges
1.630a 87 n. 439
3.690a–c 110 n. 551

4.713e–714a 25 n. 90
4.715b 163 n. 803
7.794a 7 112 n. 560
7.802d 4 111 n. 557
Menexenus
246e 7–247a 1 143
247e 6–8 130 n. 636
Meno
72a 112 n. 560
78a–b 68 n. 245
88a–d 87 n. 439
88a 87 n. 439
88c 4–d3 75 n. 368
97b–c 75 n. 368
Phaedo
69b–c 87 n. 439
Phaedrus
246a–248a 75 n. 370
249c 4–d 3 132 n. 641
250d 136 n. 667
278d 62 n. 1
Philebus
56b 40 n. 158
Protagoras
329e 87 n. 439
349b 87 n. 439
352b 8 111 n. 557
353 75 n. 368
358c–d 75 n. 370
Respublica
1.343b–c 25 n. 91
1.348c 12–d 2 148 n. 721
1.352d 109 n. 547
2.368d–369a 3 134 n. 653
2.382a 75 n. 370
4.431a–b 75 n. 370
4.433b 8 87 n. 439
4.433e 75 n. 370
4.439d 2–440a 75 n. 370
6.486a 9–10 142
6.504a 87 n. 439
6.505a–509d 134 n. 654
9.589a–c 75 n. 370
Symposium
184d 75 n. 368
196c–d 87 n. 439
209a 75 n. 368
209a 6 87 n. 439
216a 4–c 3 75 n. 370
Theaetetus
144d 180 n. 876
161c 9 87 n. 439
172c–177b 108 n. 545
176b 1–3 110 n. 551, 132 n. 641
Timaeus
28 b–c 188 n. 907

Plautus
Amphitruo
75–78 67 n. 314
75 102 n. 519
674 4 n. 9
Asinaria
11 157 n. 771
128 54 n. 235
323–324 67 n. 314
380 137 n. 671
512 78 n. 391
Casina
464 62 n. 283
Curculio
460 35 n. 132
Epidicus
455 39 n. 146
Menaechmi
972 54 n. 235
Mercator
300 4 n. 9
404 58 n. 259
Miles
103 74 n. 364
421 78 n. 392
1061 54 n. 235
1288 58 n. 259
Mostellaria
299 79 n. 395
879 54 n. 235
Persa
267–268 67 n. 314
Poenulus
306–307 82 n. 412
331 54 n. 235
427 137 n. 671
734 79 n. 395

1114 15 n. 56
Rudens
117 78 n. 392
986 46 n. 187
Stichus
280 58 n. 259
Trinummus
38 4 n. 9
283 82 n. 412
417 79 n. 395
642–643 73 n. 360
648–650 73 n. 360

Plinius Iunior
Epistulae
3.18.3 160 n. 785
Panegyricus
79.4 186 n. 896

Plinius Senior
Naturalis historia
Praef. 7 62 n. 289
7.112 23 n. 83
7.114 82 n. 412

Plutarchus
Moralia
De communibus notitiis adversus Stoicos
1060 d–e 132 n. 645
118 n. 207
1063d–e 131 n. 640
1069a 62 n. 282
De cupiditate diuitiarum
7 49 n. 214
De Stoicorum repugnantiis
1034d 126 n. 615
1038a–c 120 n. 593
1038a–b 131 n. 640
1039d 65 n. 300
De virtute morali
441b 87 n. 439, 112 n. 560
441c 127 n. 616, 145 n. 708
Regum et imperatorum apophthegmata
196a 168 n. 821
Vitae
Cato Maior
1.5–7 108 n. 543
22.5 23 n. 83
Cato Minor
21.5 97 n. 492
27–29 99 n. 500
Cimon
10.1–6 32 n. 119
Fabius Maximus
24.4 168 n. 821
Lucullus
35.9 92 n. 469
Marius
12.6–7 51 n. 223
22.5 52 n. 225
Pompeius
78–80 11 n. 45

Polybius
1.63.9 161 n. 792
3.2.6 161 n. 792
6.1.3 161 n. 792
13.3.7 140 n. 684
31.16 51 n. 223
33.1.3–8 51 n. 223
33.2.9 52 n. 225
33.13.4–10 51 n. 223
39.1 72 n. 353
39.1.2 51 n. 223
39.1.4–8 51 n. 223
39.1.10–12 51 n. 223

Porphyrio
In Horatii Carmina
2.12.25 15 n. 56
In Horatii Epistulas
1.3.1 176 n. 856
In Horatii Saturas
1.3.124 46 n. 188

Propertius
2.34.28 37 n. 139
3.25.3 37 n. 140
4.8.10 48 n. 204

Quintilianus
1.4.18 157 n. 771
1.6.29 128 n. 624
1.7.18 74 n. 364

2.4.24 97 n. 489
2.20.1 106 n. 533
3.7.6 94 n. 474
7.2.33 99 n. 498
7.2.38 101 n. 508
8 *Pr*. 29 78 n. 391
8.3.63 15 n. 56
9.2.44 97 n. 488
9.2.100 87 n. 51
9.45–116 198 n. 956
10.1.94 62 n. 287
10.1.120 127 n. 620
10.3.12–14 176 n. 856
12.1.35 23 n. 83
12.2.30 192 n. 925

Res Gestae Divi Augusti
34.1 83 n. 416

Rhetorica ad C. Herennium (ed. Calboli)
2.25 103 n. 525
2.42 103 n. 525
3.2.3 90, 126 n. 615
3.3 4 n. 9
3.3.3–3.4.7 90
3.3.4 90
3.3.6 90
3.4–7 103 n. 525
3.10–12 103 n. 525
3.13–15 103 n. 525
3.14 90 n. 458
4.20 103 n. 525
4.27 103 n. 525
4.31 103 n. 525
4.34 103 n. 525
4.55 78 n. 392, 103 n. 525
4.59 103 n. 525

P. Rutilius Rufus (vd. Gell. 6.14.8)

Sallustius
Bellum Catilinae
7.4 192 n. 925
9.4 140 n. 684
20 22 n. 76
33 22 n. 76
52 99 n. 499
54 143 n. 698
54.2 99 n. 498
Bellum Iugurthinum
36–39 49 n. 214
38.1 50 n. 218
40.5 50 n. 218
81 22 n. 76
Historiae
4.69 22 n. 76

Seneca
Ad Helviam
9.3 93 n. 472
De beneficiis
1.5–6 192 n. 930
1.6.3 137 n. 673
1.7.1 137 n. 673
2.29.4 188 n. 907
3.18.1 137 n. 671
3.18.2 194 n. 937
4.8.1 188 n. 907
4.9.3 160 n. 784
5.2.2 192 n. 930
5.4.1 192 n. 930
6.10.2 192 n. 930
7.15 192 n. 930
De clementia
2.5–6 186 n. 897
De ira
1.8 145 n. 708
2.1–4 145 n. 709
De otio
4.1 134 n. 652
De providentia
1.5 188 n. 907
Epistulae
9.8 35 n. 132
11.10 82 n. 415
16.1 30 n. 112, 192
20.5 30 n. 112, 192 n. 930
23.7 58 n. 256
47.19 193 n. 935
49.11 123 n. 602
52.3 192
66 123 n. 603
66.5–7 123 n. 603
66.8–9 123 n. 603

66.6 55 n. 241
67.10 93 n. 472
68.11 98 n. 496
71.32 54 n. 237
71.33 56
71.36 192 n. 930
72.9 192 n. 930
80.3 30 n. 112
80.4 192
81.11 55 n. 241
81.13 192 n. 930
89.14 53, 54 n. 237, 55 n. 241
90.3 93 n. 472
90.5 132 n. 643
90.23 46 n. 188
94.25 192 n. 930
94.32 58 n. 256
95.58 61
102.21 134 n. 652
108.12 58 n. 256
108.31 121 n. 596
115.14 49 n. 214
119.7 43 n. 171
121.14 120 n. 593
121.16 120 n. 593
Exhortationes (ed. Haase)
Fr. 16 171 n. 833

Servius
In Vergilii Aeneidem
1.604 32 n. 124
9.641 47 n. 195
10.14 18 n. 63
10.641 47

Sextus Empiricus
Adversus mathematicos
7.159–169 76 n. 376
7.242 76 n. 376

Sophocles
Fragmenta (edd. Nauck² = Radt)
Fr. 307 = 330 77 n. 380
Philoctetes
1302 61 n. 279

Stobaeus
1.1.12 16 n. 59
2.7.11 132 n. 646
2.59.4 8 n. 29, 90 n. 458
2.60.9 8 n. 29, 112 n. 560, 184 n. 890
2.65.7 194 n. 937
2.77 58 n. 263
2.77.16 131 n. 640, 132 n. 646
2.83.10 56 n. 246, 57 n. 251
2.84.4 56 n. 242, 57 n. 250
2.84.18 57 n. 254
2.85.13 138 n. 675
2.96.18 138 n. 675
2.98.17 132 n. 646
2.115.10–17 61 n. 280
3.6.63 77 n. 383

Stoicorum Veterum Fragmenta
1.162 16 n. 59
1.179 7 n. 24
1.185[2] 121 n. 597
1.187 130 n. 637
1.187.3 117 n. 579
1.188[1] 130 n. 637
1.190 87 n. 439
1.191–198 53 n. 229
1.197 25 n. 90
1.216 132 n. 646
1.230 53 n. 229
1.374 87 n. 439
1.537 16 n. 59
1.558 55 n. 239
1.558[1] 132 n. 644
1.559–562 53 n. 229
1.563 87 n. 439, 126 n. 615
1.566 194 n. 937
2.35 118 n. 584
2.65 76 n. 376
2.72 119 n. 586
2.527 166 n. 813
3.4 13 n. 51, 16 n. 59
3.5 147 n. 714
3.6 147 n. 714
3.16 58 n. 263, 131 n. 640, 132 n. 646
3.29–37 58 n. 263

3.35 121 n. 597
3.44 (Diog. Bab., p. 219) 13 n. 51
3.45 32 n. 124
3.54[3] 132 n. 646
3.56 132 n. 645
3.56 (p. 252 Antip.) 117 n. 579, 147 n. 716
3.66 32 n. 124
3.70 87 n. 439
3.83 58 n. 263
3.95 87 n. 439
3.117–123 53 n. 229
3.124 56 n. 246, 57 n. 251
3.125 56 nn. 242 & 244, 57 n. 250
3.126 53 n. 229, 56 n. 242, 57 n. 249, 131 n. 640
3.127 53 n. 229
3.128 57 n. 254
3.135 61 n. 276
3.139.3 117 n. 579, 132 n. 645
3.140–146 166 n. 813
3.194 25 n. 90
3.248 132 n. 646
3.255 112 n. 560
3.256 8 n. 29, 127 n. 619
3.262 8 n. 29, 87 n. 439, 90 n. 458, 139 n. 681
3.263 127 n. 619
3.264 8 n. 29, 112 n. 560
3.264.24 184 n. 890
3.265 8 n. 29
3.266 90 n. 458, 127 n. 619
3.268 90 n. 458
3.272 32 n. 124, 112 n. 560
3.273.11 184 n. 890
3.276 32 n. 124
3.276[1] 130 n. 637
3.285 129 n. 632, 192 n. 926
3.292 129 n. 630
3.314 166 n. 813
3.323 165
3.332 129 n. 630
3.396 61 n. 280
3.459 145 n. 708
3.494 138 n. 675
3.495 138 n. 675
3.499 53 n. 229
3.500–523 53 n. 229
3.501 138 n. 675
3.508 194 n. 937
3.567 46 n. 189, 87 n. 439
3.584 132 n. 646
3.586 98 n. 495
3.589–603 46 n. 189
3.603 46 n. 189
3.607–610 46 n. 189
3.614 129 n. 630
3.628–630 46 n. 189
3.632 61 n. 280
3.685 117 n. 579
3.689 128 n. 622

Strato
Epigrammata
A.P. 12.5 40 n. 157

Svetonius
De grammaticis et rhetoribus
18.3 38 n. 145
De vita Caesarum
Claud. 5.1 98 n. 496
Claud. 21.1 94 n. 475
Dom. 11 186 n. 896
Iul. 76.1 114 n. 567

Tacitus
Agricola
9.4 99 n. 498
30–32 22 n. 76
Annales
3.30.2 98 n. 496
4.33.2 114 n. 567
14.35 22 n. 76
16.31.2 98 n. 496
Historiae
4.14 22 n. 76

Teletes (ed. Hense)
38.10 43 n. 171

Terentius
Adelphoe
69 137 n. 671
208 79 n. 395
813 78 n. 391
869 78 n. 391

Andria
39 55 n. 241
Eunuchus
655 62 n. 283
813 79 n. 395
Heautontimorumenos
549 174 n. 847
830 4 n. 9
Hecyra
151 58 n. 259
234 37 n. 141
404 58 n. 259

Tertullianus
Apologeticum
1.2 20 n. 67
21.24 20 n. 67
25.2 20 n. 69
25.12 21
25.14 21 e n. 70
31.3 17 n. 8
32.1 20 n. 67
33.1 20 n. 67
35.8–13 20 n. 67
35.9 20 n. 67
35.10 20 n. 67
37.4 21 n. 70
39.2 20 n. 67
41.5 20 n. 67
42.1 20 n. 67
De pallio
2.7 21 n. 70

Testamentum Novum
Evangelium secundum Iohannem
12.31 30 n. 110
Secundum Lucam
6.32 10 n. 40
14.13 32 n. 119
Secundum Matthaeum
13.13 32 n. 121
19.4 186 n. 899
25.35–36 32 n. 119
Pauli Epistula ad Corinthios I
2.7 14 n. 54
3.19 27 n. 95
Ad Ephesios
3.9 14 n. 54
4.24 186 n. 899
Ad Romanos
13.1–7 20 n. 67
16.25 14 n. 54
Ad Thessalonicenses II
2.7 30 n. 110
Ad Timotheum I
2.1–2 20 n. 67

Testamentum Vetus
Liber Deuteronomii
29.4 32 n. 121
30.15 8 n. 33
30.19 8 n. 33
Genesis
1.27 186 n. 899
1.28 186 n. 899
Ezechielis
18.7 32 n. 119
Ieremiae
5.21 32 n. 121
Isaiae
58.7 32 n. 119
Maccabaeorum
2.9 11 n. 44

Timon (ed. Di Marco)
Silli
Fr. 28 77 n. 385

Valerius Maximus
2.2.4 168 n. 821
3.2 *praef.* 192 n. 925
5.4.1 54 n. 235
6.4.2 49 n. 214

Varro
De lingua Latina
5.17 41, 42 n. 165
5.73 4 n. 6, 126 n. 615
5.82 121 n. 596
Saturae Menippeae (ed. Krenkel)
245 46 n. 189
333 38 n. 142

Velleius Paterculus
2.9.4 34 n. 130, 79 n. 398
2.33.2 92 n. 469

Vergilius
Aeneis
1.438 133 n. 651
5.726 164 n. 804
7.464 74 n. 364
9.26 74 n. 364
Bucolica
6.7 49 n. 209

Xenophon
Oeconomicus
11.9 55 n. 239
Memorabilia
3.9.5 75 n. 370

Zosimus
2.10.2 10 n. 42

Index rerum et nominum

(I personaggi romani figurano in base al *nomen gentis*)

Acilio G. 52 n. 225
Adams S. 166 n. 815
aequitas 22, 88 e n. 446, 91, 111, 125 e n. 610, 127, 143, 157, 163–165, 170, 184–185, 195 n. 944
Agesilao, re spartano 107
agnitio Dei 33 e n. 125, 183
Agostino: vd. Aurelio A. d'Ippona
Agricola R. 196 n. 947
Albino (in Lucilio): vd. A. Postumio A.
Albucio T. 52 n. 227
amicizia 35–36, 62 e nn. 283, 105, 153, 157, 169 n. 825, 287 & 289, 174
Anassagora 107, 108 n. 545
Anfione, in Euripide 108 n. 545
Anneo Seneca L. 30 n. 112, 52, 54 n. 237, 56, 61, 74, 123 n. 603, 145 n. 709, 175, 188 n. 907, 192 e n. 928, 193 e n. 936, 197 n. 955
Annibale Barca 22, 122
Annio Milone T. 99 n. 501, 104, 151 n. 732
Antioco di Ascalona 117 n. 581, 122 e n. 600, 123, 124 e n. 605, 158 n. 776
Antioco Epifane 11 n. 44
Antipatro di Tarso 54–57, 76, 77 n. 388, 117 n. 579, 118 n. 585, 135 n. 658, 147 n. 717
Antistene cinico 128 n. 622
Antonio M. 135 e n. 661, 149, 150, 159
«apparentamento, familiarità»: vd. *conciliatio*
Apuleio L. 49 n. 215, 175
Arcesilao 76 n. 376, 77 n. 381
Archiloco 37 e n. 137
Aristone di Chio 87 n. 439, 123 n. 603
Aristotele 16 n. 59, 35 n. 131, 87 n. 439, 108 n. 545, 109, 117 n. 581, 129, 146 n. 713, 163 n. 801, 165 n. 813, 186 n. 898, 192 n. 928
Arnobio 22
Ascanio, figlio di Enea 47
assenso
– *approbatio/adsensio/adsensus* = συγκατάθεσις 119
Atenagora di Atene 20 n. 68
auctoritas 102, 125 n. 610, 148 n. 719, 149
Aurelio Agostino d'Ippona 31 n. 118, 192 e n. 932
Aurelio Antonino Augusto M. 195
Aurelio Cotta L. 49 n. 215
Aurelio Properzio S. 37 n. 139
Aurelio Valerio Diocleziano G. 172 n. 837, 196 n. 951
Aurelio Valerio Massenzio M. 10 e n. 42
«azioni o cose da preferire»
– κατὰ φύσιν προηγμένα, *vs*. «da respingere», παρὰ φύσιν ἀποπροηγμένα 53 n. 229, 136

bellum iustum/bella iusta 19 e n. 65, 21, 141, 160, 163
«bene»
– «idea del bene» in Platone 133 e n. 654
«beni preferibili»: vd. «azioni o cose da preferire»
beneficentia 12, 180 e n. 876, 182 e n. 877
de Bergues H. 196 n. 947
bona (ἀγαθά) 9, 60, 123, 133
boni (*cives*)
– in Cicerone 100 e n. 505, 133, 155
– in Lattanzio 30, 197 n. 954
bonum 121

Callicle, in Platone 148 n. 721
Calpurnio Pisone G. (*cos*. 58) 100, 115, 122, 123, 124 e n. 605, 151 n. 732
Carisio 172 n. 839
Carneade 21, 23–29 e n. 83, 43, 76, 77 n. 381, 110, 117 n. 581, 118 n. 585, 138 n. 678, 143, 148, 156 n. 766, 163, 174, 178, 188 n. 909
Catilina: vd. L. Sergio C.
Cecilio Cipriano T. (di Cartagine) 191
Celio Caldo G. 115
Celio Firmiano Lattanzio L.
– datazione delle opere 3 e n. 2
– L. conoscitore di Lucilio 6; 70
– insegnante di retorica 11 n. 45
– L. e Lucil. 1326–1338 M 6–9
– *virtus* come *scientia* del bene e del male 9–10

Open Access. © 2026 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

https://doi.org/10.1515/9783112238684-009

– difesa dell'interesse della *patria* 11–14
– attacco all'imperialismo romano 17–19
– Tertulliano, Minucio Felice e Arnobio sui
– fondamenti della civiltà romana 20–22
– *iustitia/sapientia* in Cic. *Rep*. 3: 25–29
– *agnitio dei* 29–33
– disponibilità della produzione luciliana 175–178
– lettore tendenzioso di Cicerone 178–182
– *religio/iustitia* e *pietas/aequitas*) 182–188
– οἰκείωσις stoica 120, 131, 138–139, 170, 188
– *consanguinitas* e *fraternitas* 186–190
– *veritas* delle sacre scritture 190–191
– romani e cristiani 171, 194–195
– L. e Costantino 195 nn. 942–944
– eloquenza di L. 196–198
– «Cicerone cristiano» 196 e n. 947
Censorino: vd. L. Marcio C.
Cercida di Megalopoli 176
Cicerone: vd. M. Tullio C.
Cilnio Mecenate G. 83 n. 416
Cimone di Atene 31–32
Cipriano: vd. T. Cecilio C.
"circolo scipionico" 59 n. 266, 136
civitas 164 n. 805, 169
Claudio Marcello M. 109
Claudio Pulcro Ap. 111, 154 n. 753
Claudio Quadrigario Q. 52 n. 225, 168 n. 821
Cleante 16 n. 59, 87 n. 439, 92 n. 472, 127 n. 616, 129, 132, 194 n. 937
Clemente Alessandrino 146
clementia 90
Clitomaco di Cartagine 34 n. 130, 40 e nn. 153–154, 52 n. 224, 75–76, 117 n. 581
Clodio Pulcro P. 98 n. 493, 100, 104, 154
Commodo: vd. L. Elio Aurelio C.
conciliare/conciliatio
– οἰκείωσις stoica in Cicerone 25 n. 90, 120 n. 593, 131 e n. 640, 138 e n. 678, 170 e n. 828, 184 e n. 889, 188 n. 909
concordia ordinum 95, 100 n. 504
consensus omnium bonorum 100 n. 504, 146 n. 712
consilium 92, 96 n. 484, 125 n. 610, 144, 150, 161
consul togatus: vd. M. Tullio Cicerone
continentia 88 e n. 444, 90, 94, 95, 97, 101 n. 511, 105, 111, 125 n. 610, 157
convenienter naturae vivere
– τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν 7 n. 24, 13 n. 51, 53 n. 229, 121, 132 n. 646, 137; 147 e nn. 714–715
Cornelio Balbo L. 102
Cornelio Frontone M. 175, 195
Cornelio Lentulo Lupo L. 39 e n. 148
Cornelio Lentulo Spinther P. 102, 112 n. 558
Cornelio Scipione Africano P. 96, 104 n. 525, 109
Cornelio Scipione Barbato L. 83
Cornelio Scipione Emiliano P. 35 n. 130, 48–49, 69 n. 330, 72, 79 e nn. 398–399, 91 e n. 464, 96, 109, 113 n. 564, 143, 151 n. 732, 156 n. 766
Cornelio Scipione Nasica P. 143, 150
Cornelio Silla L. 121 e n. 596
«cosmopolitanism»
– *patria* come *natura* in Cicerone 165–170
Costantino imperatore: vd. Fl. Valerio Aurelio C.
Cremete accademico 38 e nn.143–144
Crisippo 13, 16 n. 59, 32 n. 124, 61 n. 276, 41, 87 n. 439, 112 n. 560, 117 n. 579, 121 n. 597, 123 n. 603, 129, 132, 138 n. 678, 145, 147, 166 n. 813, 184 n. 890, 194 n. 937
Crispo: vd. Fl. Giulio C. (figlio di Costantino)
Cristo 185 n. 893, 188, 189 e n. 913
Critolao 156 n. 766
Curio Dentato M' 101

decorum (πρέπον) 66 n. 311, 139, 144–146, 162 n. 796
dei lex 15–17, 16 n. 58, 29 e n. 106, 163, 178–179, 197 n. 954
Demeneto accademico 38 e nn.143–144
Democrito 35 n. 131, 42 n. 167
Demostene 115
despicientia 126, 142 e n. 694: 142
diabolus: vd. Satana
Dicearco 108 n. 545
dignitas 98 e n. 496, 101 n. 511, 102, 104 n. 521, 142 n. 694
Dio
– in Platone 118 n. 203, 119 n. 208
– ὁμοίωσις θεῷ 120 e n. 211
– Zeus in Cleante e Crisippo 16 n. 59
– in Lattanzio 8, 9, 14 n. 54, 15–17, 30, 32 n. 122, 33, 185 n. 893, 193

– creatore e padre del genere umano 188, 189 e 913, 190
– con tratti del *paterfamilias* 188 n. 907, 195 n. 944
Diocleziano: vd. G. Aurelio Valerio D.
Diogene di Babilonia 13 e n. 51, 54–57, 61, 77 n. 388, 135 n. 658, 156 n. 766
Diogene Laerzio 38 n. 144, 55–57
Diogene di Sinope 43 n. 171, 176
diritto feziale: cfr. *ius fetiale*
diritto "naturale": (da Platone agli Stoici) 25 n. 90
disciplina 101 n. 511, 124, 125
disputatio in utramque partem 24 e n. 87, 162 n. 796
doctrina 90, 101 n. 509, 111
Domizio Annio Ulpiano Gn. 196 n. 948
«double décontextualisation» 171–172, 189

Ecatone di Rodi 63, 135 n. 658, 148, 169 n. 825
Elio Aurelio Commodo L. 20 n. 67
Elio Donato 49 e n. 212
Elio Peto Cato S. 15 n. 57
Emilio Lepido M. 150 n. 728
Empedocle 39 n. 148, 45
Ennio Q. 41 e n. 162, 176 n. 856
Epaminonda 107
Epicuro 38 e n. 143, 42 n. 167, 43 n. 170
Eraclito 16 n. 59
Erasmo da Rotterdam 196 n. 947
Ermete Trismegisto 171 n. 833
Eschine 115
«ethical virtue» 50, 70 n. 338, 152 e nn.737–739
etica eudemonistica 138 e n. 676
Euclide di Megara 45, 77
Euripide 35 n. 51, 61 n. 281, 64 n. 297, 108 n. 545
excelsitas animi/magnanimitas 13 n. 51
existimatio 90, 56, 94

Fabio Massimo Q. 109, 168 n. 821
Fabio Quintiliano M. 127 n. 620, 196 n. 948
Fabrizio Luscino G. 101
Fauno 44 nn. 173 & 175, 173
felicitas 122, 123 e n. 604, 124, 130 e n. 637, 133, 158 n. 775
Fichte J. G. 166 n. 814
fides 49, 90, 93, 97, 105, 124, 125 n. 610, 139 e n. 681, 143 n. 698, 153, 154, 163–165, 184, 190
Filone di Larissa 117 n. 581
Flavio Fimbria G. 115
fortitudo (ἀνδρεία) 88 e nn. 442 & 445, 89, 95, 99 n. 501, 125 n. 610, 126, 127 e n. 621, 128, 129, 130, 141, 143, 144 e n. 704, 150, 152, 156, 158, 170, 192–193
fortuna 93 n. 471, 102
Frontone: vd. M. Cornelio F.
frugalis/frugalitas/frugi 88 e n. 444, 128 e n. 624, 129
Furio Camillo M. 101
Furio Filo L. 21, 23–29, 110, 143, 148, 156 n. 766, 163, 178

Gabinio A. (*cos*. 58) 100
Galerio: vd. Fl. Licinio Valerio G.
Gandhī M. K. 141 n. 688
Gellio A. 47, 128 n. 622
Gerolamo Sofronio Eusebio 177 e n. 864, 196 e n. 949, 198
Giovenale: vd. D. Giunio G.
Giulio Cesare G. 98 n. 493, 114 e n. 567, 142 n. 695, 143 n. 698, 147, 149–150, 171 e n. 793
Giulio Cesare Ottaviano Augusto G. 83 n. 416, 150
Giulio Crispo Fl. (figlio di Costantino) 196 n. 951
Giulio Floro 176 e n. 856
Giunio Bruto Albino D. 135 n. 661, 147, 150
Giunio Bruto M. 115, 150
Giunio Giovenale D. 49 e n. 214, 63 n. 290
giusnaturalismo europeo 166 e n. 814
Giustiniano (Fl. Pietro Sabbazio) 172 n. 837
Giustino di Nabus 20 n. 68
gloria 94, 96 e n. 485, 97 n. 487, 100 e n. 506, 107, 113, 114 n. 565, 142 n. 695, 155, 160–161
gravitas 71, 97 e n. 490, 98, 99, 102, 121 n. 596, 124, 126, 147 n. 716, 154–155
Gregorio di Nazianzo 176 e n. 858
Grotius H. 166 n. 814
gubernator: cfr. *moderator rei publicae*

homo novus 92 n. 467, 98 n. 493, 103, 108, 112
honestas/honestum
– in Lucilio 6, 57–61, 68
– in Cicerone 12, 89 e n. 455, 90, 95, 120, 121, 122, 125 n. 610, 135, 136, 138–139, 146, 155 n. 760, 157, 159–162, 167 n. 817, 170

– in Lattanzio 12 e n. 48
honos: vd. *honestum*

imperialismo romano 17–22 e n. 76
imperium populi Romani/ i. iustum 27, 163–164 e n. 804; 165
indifferens/indifferentia (ἀδιάφορον/-α) 53 e n. 229, 122, 125 n. 612, 131 n. 640, 154
industria 90, 91, 92, 95, 107
innocentia 91, 93, 128
integritas 99, 101 n. 511, 102, 111, 154
Isocrate 92 n. 468, 107
iura belli 19 e n. 65, 140 e nn. 686–687, 160, 178–179, 185
ius ad bellum/i. in bello 140 e n. 686, 160 n. 789, 164
ius civile 13 e n. 50, 15 n. 57, 28 n. 101, 163, 165 n. 807, 167, 178, 180, 189
ius fetiale 18 e n. 63, 160 n. 789, 179
ius gentium 13 e n. 50, 28 e n. 100; 167
ius naturale 28 n. 101, 188
iustitia (δικαιοσύνη)
– in Cicerone 12–15, 17 e n. 61, 18–19, 21, 22, 23 n. 81, 24–29, 88 e nn. 442 & 446, 89, 97, 99, 105, 111, 125 n. 610, 126, 139–140142–143, 146, 148 n. 719, 156, 157, 163, 164 n. 807, 167–168, 170, 178–179, 182 n. 877, 184
– in Lattanzio 25–2730–31, 173, 179–180 e n. 876182, 184–187, 189 n. 913, 190, 197 n. 955

labor 92
Lattanzio: vd. L. Celio Firmiano L.
Leges sumptuariae 60 n. 272; 85 n. 433
Leggi delle XII Tavole 19, 39, 46 e n. 186, 179
Lelio G. 21, 27–29, 43 n. 171, 82, 104 n. 525, 148, 156 n. 766
Lentulo: vd. P. Cornelio L. Spinther
“lex Lindsayana” 36 n. 134, 48 n. 205 (cfr. Nonio Marcello)
lex naturalis 166 e nn.813–814
liberalitas 12, 13, 105, 141, 153, 157, 170, 180, 182 n. 877
Licinio Crasso L. 115, 156
Licinio Lucullo L. 92 n. 469, 117, 118
Licinio Murena L. 97
Licinio Valerio Galerio Liciniano Fl. 10 e n. 41, 11 e n. 44
Licinio Verre G. 91
Licurgo (legislatore) 143
Lisandro spartano 143
Liside (precettore di Epaminonda) 107
Livio T. 197 n. 954
Locke J. 166 n. 815
Luca (evangelista) 10
Lucilio G.
– cronologia e circolazione delle satire 34–35 e n. 130; 154; 157–159
– riferimenti a scuole filosofiche 34–47
– riferimenti a generica *virtus* 47–49
– *virtus* ed esegesi di 1326–1338 M 49–80
– grecismi colti in L. 38–40 42 e n. 167
– identificazione di *Albinus* in 1326–1338 M) 50–52
– presunte affiliazioni paneziane di L. 52–53 71–73
– *pretium persolvere* e teoria dell’ἀξία 54–57
– *rectum, utile, honestum/honos* 57–61
– difesa dei *boni* contro i nemici 61–62
– i *commoda patriai* 63–65
– assenza di grecismi in 1326–1338 M, in registro non colloquiale 73–74
– occorrenze di *scire* e familiarità con Clitomaco 74–77
– metafore economico-finanziarie 77–79
– *virtus* luciliana in Orazio 81–83
– ideologia aristocratico–conservatrice 84–86 e n. 430
– compresenza di *mos maiorum* e filosofia greca in L. 73, 81–86
– L. precursore di Cicerone 86 e n. 438
– L. in altre citazioni di Lattanzio 171–178
Lucrezio Caro T. 6, 42, 44 n. 176, 157 n. 768

Machiavelli N. 142 n. 350
magnanimitas 88 n. 445
magnitudo animi 88, 97, 99, 105, 124, 139, 142 e n. 694, 144, 146, 150, 154, 160–162
– μεγαλοψυχία in Panezio 141 e n. 688, 142 n. 693
«manliness» 149, 152, 191 n. 294
Marcio Censorino L. 45, 77 n. 383

Mario G. 96
"marziale" (*virtus*): cfr. «manliness»
Massenzio: vd. M. Aurelio Valerio M.
Massimino Daia: vd. G. Valerio M. D.
Masurio Sabino (giurista) 183 n. 885
materialismo epicureo 119 e n. 588
Mecenate: vd. G. Cilnio M.
Menandro 175 n. 855
Milone: vd. T. Annio M.
Minucio Felice M. 16 n. 59, 21, 190, 194 n. 938, 197
Mitridate (VI del Ponto) 144
moderatio 88 e n. 444, 128 (cfr. *temperantia*)
moderator rei publicae 113
– *gubernator/procurator/rector/tutor*) 113 e n. 564
modestia 88e n. 444, 90, 128, 139–140, 144
«monismo psichico» 145 n. 708
Mucio Scevola Q. 52 n. 227, 115
Munazio Planco L. 151 n. 732

Nettuno 43 n. 168, 174
nobilitas (del merito) 90, 94, 112, 154
Nonio Marcello 36 n. 134, 64 n. 298, 173 n. 839, 177
Numa Pompilio 44 nn. 173 & 175, 173

officia belli 191 n. 922
officia media (καθήκοντα) 138
officia vivendi 4, 30, 33, 162, 178, 191, 194
officium (καθῆκον) 14 n. 55, 105, 110, 133, 136, 137 n. 671, 153, 157, 159, 184
– καθήκοντα, azioni intermedie tra κατορθώματα e ἁμαρτήματα 53 n. 229, 137 e n. 673
– *officia* come «atti convenienti» 138 e n. 675
Orazio Flacco Q. 6, 40, 83 n. 416
Ostio L. (poeta) 49
Ovidio Nasone P. 6

Panezio di Rodi
– biografia 80 n. 399
– ipotetica fonte per Lucilio 37, 38, 52–53 58–59, 64, 79 e n. 399; 80
– fonte per Cicerone 4–5 e n. 11, 6 n. 15, 63–66, 70, 72, 127 n. 620, 128 n. 622, 135 n. 658, 136 nn. 664–665, 138 e n. 678, 143–144146–148, 169 n. 825, 188 n. 909, 191 n. 924
Paolo Diacono 173 n. 839
patientia 193 e nn.934–935
Pausania spartano 143
Pericle 107 e n. 538
Persio Flacco A. 42 e n. 164
persona satirica (e maschera letteraria) 34 e n. 126, 65–72, 81 n. 404
pietas 64, 153, 156–157
– in Cicerone 102, 105, 170, 184
– in Lattanzio 10, 33 n. 125, 173, 183 e n. 886, 184–186
Pitagora 35 n. 131
Platone 16 n. 59, 35 n. 131, 40, 87 n. 439, 108 n. 545, 112 n. 560, 117 nn. 578 & 581, 123 n. 603, 127 n. 620, 130 e n. 634, 132 n. 646, 133–134, 142, 165 n. 813, 192 n. 928
Plutarco 112 n. 560, 131 e n. 640, 145 n. 708
Polemone accademico 38 e nn.143–144
Polibio 49, 161 n. 792
Pompeo Magno Gn. 11 e n. 45, 92 n. 469, 93–94 e n. 474, 95 e nn. 481–482, 96, 99 n. 501, 110, 114, 144, 151 n. 732
Pompeo (grammatico) 172 n. 839
Pompeo Festo 173 n. 839
Pomponio Attico T. 113, 157 n. 768
Porcio Catone censore M. 23 n. 83, 47 n. 195, 67–69, 72 n. 353, 85 n. 433, 107 e n. 543
Porcio Catone Uticense M. 97, 99, 104 n. 525, 120 e n. 592, 121, 141 n. 690, 143 n. 698, 151 n. 732, 154–155
Pomponio Porfirione 46
Porfirio filosofo 195 n. 942
Posidonio di Apamea 41, 145 e n. 709
Postumio Albino A. (*cos*. 151) 50–52 65, 68, 72 e n. 353, 81
Postumio Albino A. (*cos*. 99) 50 n. 218
Postumio Albino Sp. (*cos*. 148) 51 e n. 221
Postumio Albino Sp. (*cos*. 110) 49 n. 215
Prisciano di Cesarea 172 n. 839
probitas 90, 104, 106, 124, 156
Properzio: vd. S. Aurelio P.
prudentia
– σοφία in Platone / φρόνησις o ἐπιστήμη negli Stoici 87 e n. 439

– in Cicerone 88 e n. 442, 89 e n. 455, 90, 95, 99 n. 501, 105, 111, 126, 139
– *p.* dell'oratore 104, 106, 156, 161
«psicologia dualistica» 141, 144, 161 n. 790
pudicitia/pudor 90, 91, 95, 101 n. 511, 102, 111, 125 n. 610, 157

Quintiliano: vd. M. Fabio Q.
Quintilio Varo P. 49 n. 210

«rappresentazione catalettica» 76 n. 376
rectum (ὀρθόν)
– in Lucilio 6, 57–58 e n. 256, 68, 72 n. 349, 73 e n. 359
– in Cicerone 90, 170
religio
– in Cicerone 156, 183 e n. 884, 184
– in Tertulliano 20–21
– in Lattanzio 9, 182–183, 194 n. 938
«republicanism» 165–170
Rousseau J.-J. 166 n. 815
Rutilio Rufo P. 49 n. 209

Sallustio Crispo G. 143 n. 698, 152 n. 739
sapiens
– "saggio felice tra i tormenti" 98 n. 495; 154
– *s.* in Lucilio 39 n. 146, 45 e n. 180, 46, 68, 101 n. 512
– *s.* in Cicerone 27, 98, 120, 121, 130 e n. 634, 132–133, 154 n. 747, 158 n. 775, 166 n. 813
– *sapiens beatus* 121, 124
– *s.* in Lattanzio 190, 194
sapientia
– in Cicerone 24–29, 88 e n. 443, 107, 110, 118, 124, 125 n. 610, 139, 143, 144, 146, 148 n. 721, 150, 154, 169 n. 826, 194
– in Lattanzio 8 e n. 33; 17 e n. 61
– distinta dalla σοφία platonica e dalla φρόνησις stoico-peripatetica 9, 15, 25–27 e n. 91, 33, 173, 181
Satana 29 e n. 110, 30, 198 n. 958
scientia
– in Cicerone 118 e n. 584, 143
– in Lattanzio 8, 192, 197 n. 954
Sempronio Asellione 49 e n. 209
Sempronio Gracco G. 104 n. 525
Sempronio Gracco Tib. 104 n. 525, 143, 150
Seneca: vd. L. Anneo S.
Senocrate 18 n. 62, 38 n. 144
Senofonte 107
Sergio Catilina L. 149
Servio Mario Onorato 47
Sestio P. 98
Settimio Fiorente Tertulliano Q. 20–21, 191, 194
societas
– *humana/hominum/humani generis* in Cicerone 12 n. 46, 13–14, 29, 148, 167 e n. 817, 168 e n. 820, 169–170, 178–179
– in Lattanzio 197 n. 955
Socrate 7, 35 n. 131, 40–41, 75, 77 n. 380, 87 n. 439, 130
Sossiano Ierocle 10 n. 43
Stobeo G. 55–57
Sulpicio Galba Ser. 49 n. 215
Sulpicio Rufo Ser. 97, 150 n. 729, 183 n. 885
summum bonum 7 e nn. 24 & 26, 9, 56–57, 122 n. 600, 137

"tardoantico" 172
Tarquinio (re di Roma) 121 e n. 596
Temistocle 143
temperantia
– da Platone agli Stoici 87 e n. 439
– in Cicerone 88 e nn. 442 & 444, 89, 90 n. 458, 93, 95, 97, 99, 126, 128, 139–141, 144–146, 156, 158, 161
Teofilo di Antiochia 20 n. 68
Teofrasto 108 n. 545, 117 e n. 581
Terenzio Scauro (grammatico) 172 n. 839
Terenzio Varrone M. 38 n. 142, 41, 42, 117 n. 581, 121 n. 596, 172 n. 839, 176 n. 856
Tertulliano: vd. Q. Settimio Fiorente T.
Timone di Fliunte 45 n. 182, 77
Timoteo (discepolo di Isocrate) 107
Trasimaco (in Platone) 148 n. 721
Tullio Cicerone M.
– le quattro *virtutes* canoniche 87–89
– interscambio tra valore "marziale" ed "etico" della *virtus* 90–93
– *virtutum comitatus* 93 e n. 472
– come *consul togatus*, C. difende Roma da Catilina 95 e n. 480, 103, 153
– rapporti con Catone Uticense 97–99
– *virtus* e *virtutes* nel *De oratore* 103–107

– C. *homo novus* 92 n. 467, 98 n. 493, 103, 108, 112
– *virtus* etico-politica di Catone censore in *Rep.* 1 107–110
– Carneade/Filo contro Lelio/C. in *Rep.* 3 23–29 99; 145
– *virtus* e *urbanitas* 112–113
– aspirazione alla *dominatio* in Pompeo e Cesare 113–114
– comprensione "catalettica" delle virtù nel *Lucullus* 117–119
– contro l'edonismo epicureo 119 n. 588
– *virtus* e felicità nel *De finibus* 121–124
– *ex viro virtus* (compiti della *fortitudo* nelle *Tusculanae*) 126–128
– *virtus* vetero-stoica e trascendenza platonica 129–134
– derivazione del *De officiis* da Panezio 4–5 e n. 11
– καθήκοντα e καλόν/*honestas* 136–140
– *iustitia* e *iura belli* 19 e n. 65, 140–141
– risonanze paneziane nella *magnitudo animi* e nella *temperantia* 141–146
– *honestum* e *utile* 147–148
– *virtus* politico–militare nelle *Philippicae* 148–151
– filosofia romana come modo di vita, prima dell'impatto di ἀρετή 156–157
– fondamento dell'*hominum societas* 165–170
– integrazione fra trascendenza platonica e immanentismo stoico-paneziano 131, 189 e n. 915

Ulpiano: vd. Gn. Domizio Annio U.
urbanitas 111–113
utile/utilis/utilitas (συμφέρον) 6, 18, 55 n. 239, 128, 147, 160–161, 162 n. 796, 163, 167 n. 817, 179

Valerio Aurelio Costantino Fl. 171, 185 n. 892, 195 e nn. 942–944, 196 n. 951
Valerio Massimino Daia G. 10 n. 41
«valore»
– teoria stoica dell'ἀξία, *vs*. ἀπαξία = «disvalore» 53 n. 229; 54–57
Velio Longo (grammatico) 172 n. 839
veritas 16, 190, 194, 195 n. 942
Verrio Flacco M. 173 n. 839
vir 4 n. 6, 126 e n. 615, 127 e n. 618, 151–152
Virgilio Marone P. 6
virtù cardinali (nei recenti studi italiani) 87 n. 441
virtus
– etimologia di *virtus* da *vir* 4 n. 6
– definizioni moderne 5 n. 12
– ἀρετή 53 n. 229
– le quattro ἀρεταί primarie 87
– *virtutes voluntariae* 123
– *virtutum comitatus/turba* 93 e n. 472
– «ethical» e «martial virtue» 70 n. 338
– *virtus bellica* 82 n. 412
Virtus
– tempio dedicato alla V. da Scipione Emiliano 82 e n. 413
– Lucilio *uni aequus Virtuti* 66 n. 305; 81–83
– altare dedicato alla V. da Pompeo 94 n. 475
– un'*ara Virtutis* in Cicerone, per chi morirà in battaglia contro Antonio 151

Zenone di Cizio 7 n. 24, 16 n. 59, 38 n. 144, 76 n. 376, 77 n. 381, 87 n. 439, 117 e n. 579, 121 n. 597, 127 n. 620, 129

Previous Volumes of the Series

Traduire Cicéron au XVe siècle – Le ›Livre des offices‹ d'Anjourrant Bourré, CSRTR 1
Oliver Delsaux, 2019
ISBN 978-3-11-062030-6, e-ISBN (PDF) 978-3-11-062136-5,
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-062139-6

BY-NC-ND

La fine del mondo nel ›De rerum natura‹ di Lucrezio, CSRTR 2
Manuel Galzerano, 2020
ISBN 978-3-11-065962-7, e-ISBN (PDF) 978-3-11-067466-8,
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-067468-2

BY-NC-ND

Reading Cicero's Final Years.
Receptions of the Post-Caesarian Works up to the Sixteenth Century – with two Epilogues, CSRTR 3
Christoph Pieper and Bram van der Velden, 2020
ISBN 978-3-11-071506-4, e-ISBN (PDF) 978-3-11-071631-3,
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-071639-9

BY-NC-ND

Portraying Cicero in Literature, Culture, and Politics, CSRTR 4
Francesca Romana Berno and Giuseppe La Bua, 2022
ISBN 978-3-11-074842-0, e-ISBN (PDF) 978-3-11-074870-3,
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-074888-8

BY-NC-ND

›Amicus Lucretius‹.
Gassendi, il ›De rerum natura‹ e l'edonismo cristiano, CSRTR 5
Enrico Piergiacomi, 2022
ISBN 978-3-11-076721-6, e-ISBN (PDF) 978-3-11-076808-4,
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-076811-4

BY

Healing Grief.
A Commentary on Seneca's ›Consolatio ad Marciam‹, CSRTR 6
Fabio Tutrone, 2023
ISBN 978-3-11-100742-7, e-ISBN (PDF) 978-3-11-101484-5,
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-101489-0

BY-NC-ND

www.degruyterbrill.com

›Mos uetustissimus‹ – Tito Livio e la percezione della clemenza, CSRTR 7
Elisa Della Calce, 2023
ISBN 978-3-11-121237-1, e-ISBN (PDF) 978-3-11-129264-9,
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-129281-6

Afterlives of the Garden.
Receptions of Epicurean Thought in the Early Empire and Late Antiquity, CSRTR 8
Gregson Davis and Sergio Yona, 2024
ISBN 978-3-11-102192-8, e-ISBN (PDF) 978-3-11-102973-3,
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-102985-6

Cicero in Greece, Greece in Cicero.
Aspects of Reciprocal Reception from Classical Antiquity to Byzantium and Modern Greece, CSRTR 9
Ioannis Deligiannis, 2023
ISBN 978-3-11-121589-1, e-ISBN (PDF) 978-3-11-129277-9,
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-129286-1

Cicero in Basel.
Locating Classical Reception in a Humanist City, CSRTR 10
Cédric Scheidegger Laemmle, 2025
ISBN 978-3-11-144782-7, e-ISBN (PDF) 978-3-11-145464-1,
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-145502-0

Lucrezio e il criterio di verità epicureo, CSRTR 11
Chiara Rover, 2025
ISBN 978-3-11-159411-8, e-ISBN (PDF) 978-3-11-159534-4,
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-159648-8

Dangerous Latin Literature from Antiquity to the Modern Age.
Proceedings of the International Conference in Turin, June 30 to July 1, 2022, CSRTR 12
Elisa Della Calce and Simone Mollea, 2026
ISBN 978-3-11-222582-0, e-ISBN (PDF) 978-3-11-222583-7,
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-222584-4